Carmelo Lisón (ed.)

Antropología:
Horizontes teóricos

Álvarez Munárriz • Fernández Díaz
• Hirschon • Lisón Tolosana
• Parkin • Sanmartín

ANTROPOLOGÍA:
HORIZONTES TEÓRICOS

creative commons

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

C. LISÓN TOLOSANA, L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, ROBERTO PARKIN,
RENÉE HIRSCHON, RICARDO SANMARTÍN, J. J. FERNÁNDEZ DÍAZ

ANTROPOLOGÍA: HORIZONTES TEÓRICOS

COORDINADOR:
C. Lisón Tolosana

Granada, 1998

SERIE: CULTURA Y SOCIEDAD

COORDINACIÓN EDITORIAL:
Javier Marín Ceballos
José A. García Sánchez

DIRECCIÓN CIENTÍFICA
Carmelo Lisón
Ricardo Sanmartín
Luis Álvarez Munárriz

© Los autores

Editorial COMARES
Polígono Juncaril, Condominio Recife, parcela 121, nave 11
Tlf. (958) 46 53 82 • Fax (958) 46 53 83
18210 Peligros (Granada)

E-mail:comares@indico.com
http://www.comares.com

ISBN: 84-8151-749-6 • Depósito legal: GR. 1.310-1998

FOTOCOMPOSICIÓN, IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: COMARES, S.L.

ÍNDICE

PRÓLOGO por C. Lisón Tolosana

I. ANTROPOLOGÍA SOCIAL por C. *Lisón Tolosana* .. 1
II. ANTROPOLOGÍA BIOCULTURAL por *L. Álvarez Munárriz* 23
1. Interpretaciones del ser humano 25
2. El retorno de la naturaleza humana 31
3. Hacia una nueva visión del ser humano 41

III. ANTROPOLOGÍA COGNITIVA por L. *Álvarez Munárriz* 57
1. Etnolingüística 62
2. Etnografía del habla y de la comunicación ... 73
3. Etnosemántica 79

IV. ANTROPOLOGÍA SEMÁNTICA por *Robert Parkin* 95
1. Introducción: el fracaso de escuelas anteriores . 95
2. Antropología semántica: un enfoque general . . 99
3. La influencia del círculo de Ardener 105
4. A modo de conclusión 118

V. ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA por *Robert Parkin* 121
1. Introducción 121
2. Claude Lévi-Strauss y el simbolismo en el mito . 124

3. Victor Turner y el simbolismo en el ritual 127
4. Algunos ejemplos 128
5. Simbolismo como clasificación: R. Hertz y R. Needham 132
a) Robert Hertz 133
b) Rodney Needham 135
6. La crítica de Dan Sperber a Lévi-Strauss 143
7. Los 'antropólogos simbólicos': Clifford Geertz, David Schneider, Roy Wagner, etc. 145

VI. ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA por *Renée Hirschon* . 149
1. Contexto 149
2. Reflexividad: El rechazo del antiguo paradigma . 152
a) La política del trabajo de campo 152
b) La construcción de textos: etnografía postmodernista 156
3. Conclusión: ¿es el postmodernismo un callejón sin salida? 159

VII. LA RAZÓN ANTROPOLÓGICA por *Ricardo Sanmartín* 165

VIII. ANTROPOLOGÍA CREATIVA por *Ricardo Sanmartín* 183

IX. ANTROPOLOGÍ@FUTURO.es? por *J. J. Fernández Díaz* 201
1. ¿Para qué sirve la antropología? 202
2. ¿Adónde vamos? (Utilidad de la antropología II). . 205
3. ¿Novedades? 210

X. TRABAJO DE CAMPO por C. *Lisón Tolosana* 219

PRÓLOGO

El incomparable marco de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo ha sido una vez mas el *foyer* en el que se incoaron un conjunto de discursos antropológico-teóricos, un haz de los cuales convenientemente renovados y adecuadamente depurados —o así lo creemos los autores— compone los capítulos de este volumen.

En este período último en el que han proliferado abundantes ismos con atisbos sorprendentemente penetrantes e iluminadores pero a veces en boca de profetas y gurús teóricos de todo y para todo, es conveniente detenerse, aunque sólo sea un momento, para sopesar el valor racional del ilusionismo cautivante, del relativismo salvaje y de la especulación apriorística de discursos reduccionistas, deterministas y postmodernistas que nos proponen. Todos, ciertamente, partimos de presunciones, obedecemos a motivaciones ocultas y servimos a nuestros prejuicios; pero precisamente por eso es imperioso permutar las falacias, trampas y trucos por sólidos argumentos racionales y razonables, clarificar, distinguir y precisar guiados por consistentes estandares de evidencia, prueba e inferencia teniendo, además, como fundamento rocoso la etnografía personalmente recogida.

Hay, por otra parte, una segunda y particular razón para ello: la Antropología es ciencia difícil debido a su pluralismo ontológico y metodológico. El Hombre, lo humano (nuestro ámbito de investigación en su dimensión socio-cultural) está sometido a permanente conflicto e insoslayable tensión: desde una concreta pers-

pectiva somos objetos materiales y cosas, pertenecemos a, y formamos parte del cosmos, pero somos a la vez *sujetos* morales significadores, conscientes e intencionales; queremos ser libres en plenitud pero necesitamos siempre de los otros, nos movemos en nuestras vidas forzados a flotar entre lo general y lo particular. Los argumentos excesivos prueban demasiado y no sirven para un mundo MORAl; las operaciones básicas del pensamiento, generales, ahistóricas y las experiencias panhumanas, aunque dicten sus leyes, no pueden evitar la humana ontologización cultural radical de todo y de todos, la creación de mundos plurales y de plural realidad. Además de causas hay razones y pasiones y, además y siempre, reflexión racional moral. La irreductibilidad última del hecho y de significado, la irracionalidad, el manantial de emociones y la lógica de la cultura requieren interpretación plural, abarcadora de aparentes contradicciones, pero impugnadora de lo improbable o crudamente mesiánico.

Nos movemos —tercero— en nuestra profesión en un espeso bosque cuyos árboles no son todos nativos —como muestra bien esta monografía— y en un amplio y fascinante horizonte iluminado por titilantes estrellas que pertenecen también a otros firmamentos científicos, en ninguno de cuyos ámbitos podemos descubrir algo así como un *Führerprinzip* totalizante que pueda dirigir la peculiaridad personal y cualitativa de la investigación de lo humano.

De aquí que este volumen no pretenda ser un texto en el sentido de un conjunto de enunciados autorizados por un modelo privilegiado o una línea argumental predominante. Ni secta, ni dogma, ni canon, ni capilla romántica ni ismo ideológico; pero tampoco voceamos los firmantes el extremo opuesto postmodernista en alguno de sus aspectos, porque pensamos que ni todo vale ni todo pertenece a la Antropología de la misma manera. Todos creemos en el poder creativo e imaginativo personal necesario en toda penetrante interpretación antropológica.

Esta obra pensada como un *berger amical* para iniciandos o guía flexible, exploratoria tiene precisamente la pretensión de reactivar esa fecunda creatividad, de intensificar esa imprescindible imagi-

nación pero anclada siempre en la personal etnografía. Presentamos, cada uno a su manera, apoyaturas iniciales, transitorias, puntos oscilantes y también valiosos activos todavía en operación, algo más afianzados, estables y persistentes en la historia de la disciplina. Los ofrecemos a las demandas criticas de una rigurosa disciplina deseando que sean plataformas de debate para todo grupo, credo e ideología y fuentes de inspiración —positiva o negativa— en la andadura antropológica del inicio del milenio que insistentemente llama a la puerta.

Al Rector de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Excmo. Sr. don J. L. García DELGADO y a la Fundación Marcelino Botín que hicieron posible las jornadas de Antropología teórica va lo mejor de nuestro reconocimiento.

Madrid, noviembre de 1997
C. LISÓN TOLOSANA

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

C. LISÓN TOLOSANA

No hay disciplina que consienta el ultraje de una definición puntual y minuciosa, sencillamente porque como vio con claridad, hace ya tiempo, Spinoza *omnis determinatio est negatio*; trazar límites fijos y establecer fronteras rígidas es la antítesis de nuestra disciplina. Las manifestaciones de lo humano, siempre cambiantes, no lo permiten; nuestro momento y situación actual, las instituciones y valores, la tensión entre sociedad y cultura están sometidas a transformación radical, fragmentada e imprevista, incoherente, heterogénea y múltiple lo que hace que el horizonte y ambiente en que vivimos ofrezca un amplio espectro de sabrosos menús, nacientes y originales, al hambriento estudioso. Tampoco hay disciplina sin traje teórico; los clásicos que nos pilotan la fueron revistiendo imaginativamente y sobre la marcha con artísticas prendas abstractas, algunas de las cuales han engalanado disciplinas afines y siguen vigentes en la actualidad. Pero como retrocede lo exótico, la tecnología avanza y las gentes cambian en sus estrategias y discursos es necesario adaptar esas *idées-forces* y crear otras pero con la mayor precisión sistemática posible por medio del ejercicio riguroso de la razón.

Como cada uno llevamos un antropólogo dentro y como el antropólogo es por profesión persona de muchas partes e intereses —descodificador de criptogramas, prestidigitador de significados, *philosophans anthropologus* etc.— la joven generación va a tener amplia oportunidad, en este plurivalente y heteroglósico

milenio que llama a la puerta, de diseñar nuevos programas con renovador espíritu haciendo las sorprendentes y diferenciadas preguntas que nuestra cultura actual permite hacer, de afrontar desde su particularidad los formidables problemas humanos trivializados por recientes ismos [1]. Lo que no implica, ni mucho menos, la depreciación de nuestro *modus operandi* específico o el olvido de nuestros campos narrativos tradicionales o la minusvaloración de nuestros modelos heurísticos. Al contrario, ante la voracidad de la ciencia y la tiranía de modas intelectuales urge subrayar el valor actual de la *sapientia* agustiniana basada en el *interiore sensu* intuitivo e imaginativo que va más allá de la sensación corporal para alcanzar ocultas presencias, valores y significados ajenos. No hay, desde luego, una única solución para cada problema, pero penetramos más y mejor en el sentido de revelación y sorpresa que nos ofrece lo extraño, por la visión ideográfica y por la interpretación humanística. La brújula antropológica de nuestros clásicos nos ha enseñado a navegar de lo singular a lo universal, de lo particular a lo transcendente. No sólo la cientificidad proporciona conocimiento.

Como prefiero bucear en el supermercado común de la mente *je déteste de toutes les armées* según demuestran mis variadas publicaciones. Las líneas que siguen no presentan un mapa de tendencias disciplinares ni un florilegio de autores, tampoco ofrecen un elixir mágico porque no existe; pregunto más que respondo, elucido más que explico, trato de entender. No hay dogmas ni canon rígidos, pero no todo vale en la disciplina. Como ya he repetido, veo la Antropología siempre *in fieri*, esto es, no sólo o tanto en su tronco o carácter substantivo cuanto en su itinerario espiritual, conjunción de pasado y presente mirando al futuro, esfuerzo en clarificación, rigor y sistematicidad. Presento a continuación mi particular postura no porque sea

[1] Sobre esto he escrito en «Antropologia y antropólogos, ante el milenio» Conferencia en el *VII Congreso de Antropología social*, Zaragoza, 1996, publicada en núm. VI de *Temas de Antropología aragonesa*.

mejor que otras, sino sencillamente, porque es —hasta cierto punto— la mía.

I

Para poder captar la naturaleza plural de nuestra disciplina en su compleja virtualidad y en su energía interpretativa de lo humano creo pertinente especificarla valiéndome de un indicador de situación como *estar en Antropología.* La función atributiva del verbo en su doble carácter incoativo y durativo expresa, primero, una disposición o actitud mental abierta y cualidad distintiva teórica y, segundo, un estado temporal, prolongada situación circunstancial o modo peculiar de vida. Desde aquel horizonte primero pre-estructuramos esta morada segunda focalizándola desde una perspectiva o punto de vista de existencia, de intención y de significado; por el segundo nos familiarizamos con ecologías y condiciones materiales de existencia, con objetos, personas, sucesos y fenómenos ajenos. Por la primera aprendemos conceptualmente a tratar de ver y oír intersubjetiva y transpersonalmente; por la segunda experienciamos otra realidad en nuestro propio cuerpo. Al antropologizar creamos un mundo perspectival, una nueva versión de la realidad; al hacer trabajo de campo nos encontramos experiencialmente con el Otro, vivenciamos formas ajenas de vida. Pretendemos, en última instancia, conjuntar nuestro universo socio-cultural con el mundo empírico-factual, aunar la abstracción y la sensibilidad, articular el sujeto y el objeto, el *certum* y el *verum.* ¿Cómo?

Nos movemos real y conceptualmente en una fascinante pluralidad de mundos formulados por epistemologías, ontologías y axiologías diferentes, caracterizadas por órdenes modales y dominios proposicionales de acción, realidad y ficción divergentes. El mundo del sentido común no coincide con el del físico, el histórico se diferencia del literario y el social del cultural. Cada ámbito de realidad tiene su gramática y su vocabulario; éste viene definido por un conjunto holofrástico de palabras-talismán que irradian valor o significado intensivo en sus respectivos campos semánticos. Cada área de conocimiento viene presidida por pa-

labras-cabeza, por palabras luchadoras, manipuladoras del propio contenido referencial. Cierto que los elementos que lo constituyen pueden formar a la vez parte de otro ajeno universo, conformar otros conjuntos o dominios en un interminable *collage* heterogéneo, pero lo realmente definitorio es que cada campo léxico acentúa diferentes tipos de *datidad* o mostración epifánica o sugerente ofrecimiento insinuador que exhiben los hechos concretos, las acciones y las cosas. En las manifestaciones sensibles que observamos (una montaña, un cuadro de Goya, ceder el paso, un sonrojo, arrojarse al río para sacar a uno que se ahoga etc.) vemos correlatos del espíritu objetivados que circunscriben mundos naturales o espacios estéticos o universos morales etc. que vehiculan intenciones, significados y valores. Cada descripción dota de realidad ontológica distintiva a sus elementos constituyentes y les asigna un orden epistemológico congruente. El geógrafo representa en mapas, coloreados o de relieve, carreteras, monumentos, minas, ríos, montañas, ciudades etc. realidades todas objetivamente diferentes que prescriben modos de acercamiento o investigación pertinentes. El vocabulario biológico viene regido por genes, el económico por oferta y demanda, el religiosos por la analítica dicotomía sagrado-profano y el ético por la polaridad bueno-malo. ¿Qué vocabulario abandera y orienta la Antropología? ¿De qué perspectiva dota a los hechos nuestra disciplina? Veámoslo pero teniendo siempre en cuenta que la función de un vocabulario es presentar simultáneamente varias capas semánticas de significado sin definición precisa ni rígidamente objetiva, de forma que debido a su ambigüedad esencial incite continuamente a re-pensar e imaginar.

Nuestra Antropología tiene una doble adjetivación: dos palabras-puente la definen pues se conoce por Antropología *social* y por Antropología *cultural*, sin perjuicio de que, a veces, ambas dimensiones queden conjuntadas en un vocablo compuesto y la apellidemos socio-cultural. De esta manera el substantivo viene doblemente cualificado, los adjetivos imponen determinación y el asíndeton reorganiza la especificidad en conjunción. Desde luego que puede haber una cierta tensión entre sociedad y cultura, en-

tre estructura y creatividad [2], cierto también que unas veces privilegiamos un aspecto y narcotizamos otro en nuestro régimen analíticamente dual, pero la articulación discursiva de los dos vocablos es necesaria. Cada uno define objetos distintivos de atención y genera conceptos categoriales pertinentes para analizarlos pero en el interior de un discurso conectivo antropológico. No percibimos automáticamente los hechos, situaciones y fenómenos, los procesamos al percibirlos; no hay separación entre sujeto y objeto puesto que al experienciar sensorialmente transformamos esas realidades empíricas en significado; interpretamos. Nuestra visión antropológica viene circunscrita por esos dos conceptos; cada uno de ellos implica una actitud, un ver desde, una forma específica de mirar y por tanto un modo de proceder. Nos acercamos unas veces a la dinamicidad de la vida, la leemos y la entendemos como un *genre* u orden social, pero siempre la interpretamos, en última instancia, desde la simbiosis léxica dual.

¿Cuál es la razón de esta dual *episteme* antropológica? Partimos de este doble vocabulario porque nos proporciona en su naturaleza lógico-empírica y analógico-metafórica un enfoque amplio humanístico, categorías de base para entender lo más humano. Los hechos se dan a nuestra percepción sensorial en su bruta *coseidad*, en la dureza de su existencia: las matanzas en el Congo no han sido fantasía como tampoco en Palestina, estamos aquí y ahora en Santander y en Antropología. Pero a esos hechos, para que sean tales, hay que injertarles savia, energía vivificadora, los tenemos que alistar, por ejemplo, en un esquema guerrero, en un ejército rebelde como el de Kabila y éste a su vez en un sistema político, lo que quiere decir que al hecho empírico inicial le vamos asignando sucesivos significados, lo semantizamos o, mejor, lo pluralizamos

[2] Me refiero a esta tensión en *Individuo, estructura y creatividad*, Akal 1992. En cuanto al análisis centrado principalmente en el nivel ecológico-social: *Belmonte de los Caballeros*, segunda edic. PUP 1983. Los dos vols. de *La España mental*, Akal 1990 realzan el nivel cultural y el zigzag entre lo universal y concreto. Para ampliar la naturaleza de la comparación aconsejo la lectura de las ponencias en este ciclo de R. SANMARTÍN ARCE, pags. 130 ss.

ontológicamente. Más todavía: como bien sabemos en ciencias sociales, los hechos no sólo se casan con cualquiera sino son que también promiscuos, se venden al mejor postor, esto es, admiten pluralidad de perspectivas. La actuación de Kabila puede conceptualizarse como legal o ilegal, moral o inmoral, terrible o beneficiosa etc., y a él como traidor, asesino, héroe, salvador de la patria etc. según la experiencia del experienciador, según el esquema histórico-político del evaluador, según stándares normativos internacionales en sí mismos ambiguos y cambiantes etc. Una imagen barroca viene saturada de superstición intolerable para unos y de riqueza espiritual elevadora para otros; es patética, ridícula, poética y sublime, no dice nada y extasía simultáneamente, todo depende del cristal a través de cual se mira, lo que patentiza la necesaria contribución conceptual imaginativa y emblemático-simbólica del observador, del creyente o del incrédulo.

¿Cuándo, en las maneras de vida que estudiamos, vemos sociedad y cuándo vemos cultura? No hay, desde luego, frontera divisoria entre esas dimensiones analíticas que en realidad forman un *continuum*; pasamos de la una a la otra por zonas tan mixtas como ambiguas pero la distinción es científicamente remuneradora porque presupone también dos *modi operandi* dispares. Concretamente ¿que hace que veamos algo como social? Lo social no es, desde luego, un objeto o fenómeno con fácil delimitación empírica puesto que viene regido par un concepto abierto, indeterminado y complementario. Entendemos por social la suma de actividades, no genéticamente programadas en su forma y manera, en el contexto de un grupo humano que ocupa un espacio en el que se reproduce y coopera siguiendo reglas, normas, ideas y creencias. Lo social narcotiza lo biológico; se refiere, por tanto, a otro horizonte de realidad, gobierna otra área de experiencia humana: el mundo objetivo de actores, agencias y comportamientos, sus roles, posiciones y conducta empíricamente observable. Acentúa el *Lebenswelt* concreto de la experiencia, de la evidencia compartida y de las formas de conciencia social, describe cómo vive la gente en su microcosmos inmediato de vecinos, conocidos y desconocidos, analiza sus asociaciones e instituciones, sus modos de acción

en intersubjetividad, su trabajo, contactos, diálogo, gestos, expresiones lingüísticas, el núcleo fáctico de ese mundo, en una palabra, el que está ahí y con el que tropieza el investigador, ese mundo, en principio, y frente al ignorante, extraño, independiente de organización perspectival. Para asignar postulados de realidad social damos primacía lógico-epistemológica a las condiciones materiales del grupo, a su modo distintivo de existencia, a las modalidades más elementales (necesidades, posibilidades y contingencias) de su forma de vida. Pero como los hechos, actores, sucesos y fenómenos humanos, meticulosamente recogidos, lo son sólo en el interior de un discurso estructural los describimos en tramos de relaciones de significación, en conjuntos mereológicos simbólico-sintácticos. ¿Que quiere decir esto? Que adelgazamos esa primera, visible y objetiva realidad, que evaporamos la materialidad de los hechos observados y los convertimos en un conjunto de proposiciones regidas por operadores concretos de manera que en lugar de ver meramente existentes o substancias (actores, hechos, comportamientos, sucesos) intuimos relaciones internas y procesos (jerarquía, poder, solidaridad, antagonismo, reciprocidad, eticidad) que desciframos e interpretamos en reconstrucción imaginativa de formas y configuraciones hasta alcanzar lo general expresado en lo particular. Esa empírica convivencia humana regida par normas viene así transformada par una lógica suplementaria, en hechos mentales, inteligibles que nos hacen escuchar la autorreferencialidad interna de elementos, la voz final de la razón, el baudelaireano *parfum de l'idéal.* Como este vocabulario y empresa investigadora lo compartimos con el sociólogo —aunque nuestro campo de acción es más restringido— voy a dejarlo de lado, a pesar de su importancia, para pasar a nuestro modo característico o designador especifico: al cultural.

En Antropología contamos con la flexibilidad de la ontología de la existencia que nos ofrece todo un fascinante conjunto de mundos (reales, actualizados, posibles, míticos, ficcionales, creenciales, miméticos, referenciales etc.) caracterizados por modalidades lógico-semánticas diferentes y por modos de descripción e interpretación *sui generis.* Cada uno está amueblado a su mane-

3. Victor Turner y el simbolismo en el ritual 127
4. Algunos ejemplos 128
5. Simbolismo como clasificación: R. Hertz y R. Needham 132
a) Robert Hertz 133
b) Rodney Needham 135
6. La crítica de Dan Sperber a Lévi-Strauss 143
7. Los 'antropólogos simbólicos': Clifford Geertz, David Schneider, Roy Wagner, etc. 145

VI. ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA por *Renée Hirschon* . 149
1. Contexto 149
2. Reflexividad: El rechazo del antiguo paradigma . 152
a) La política del trabajo de campo 152
b) La construcción de textos: etnografía postmodernista 156
3. Conclusión: ¿es el postmodernismo un callejón sin salida? 159

VII. LA RAZÓN ANTROPOLÓGICA por *Ricardo Sanmartín* 165

VIII. ANTROPOLOGÍA CREATIVA por *Ricardo Sanmartín* 183

IX. ANTROPOLOGÍ@FUTURO.es? por *J. J. Fernández Díaz* 201
1. ¿Para qué sirve la antropología? 202
2. ¿Adónde vamos? (Utilidad de la antropología II). . 205
3. ¿Novedades? 210

X. TRABAJO DE CAMPO por C. *Lisón Tolosana* 219

pectiva somos objetos materiales y cosas, pertenecemos a, y formamos parte del cosmos, pero somos a la vez *sujetos* morales significadores, conscientes e intencionales; queremos ser libres en plenitud pero necesitamos siempre de los otros, nos movemos en nuestras vidas forzados a flotar entre lo general y lo particular. Los argumentos excesivos prueban demasiado y no sirven para un mundo MORAl; las operaciones básicas del pensamiento, generales, ahistóricas y las experiencias panhumanas, aunque dicten sus leyes, no pueden evitar la humana ontologización cultural radical de todo y de todos, la creación de mundos plurales y de plural realidad. Además de causas hay razones y pasiones y, además y siempre, reflexión racional moral. La irreductibilidad última del hecho y de significado, la irracionalidad, el manantial de emociones y la lógica de la cultura requieren interpretación plural, abarcadora de aparentes contradicciones, pero impugnadora de lo improbable o crudamente mesiánico.

Nos movemos —tercero— en nuestra profesión en un espeso bosque cuyos árboles no son todos nativos —como muestra bien esta monografía— y en un amplio y fascinante horizonte iluminado por titilantes estrellas que pertenecen también a otros firmamentos científicos, en ninguno de cuyos ámbitos podemos descubrir algo así como un *Führerprinzip* totalizante que pueda dirigir la peculiaridad personal y cualitativa de la investigación de lo humano.

De aquí que este volumen no pretenda ser un texto en el sentido de un conjunto de enunciados autorizados por un modelo privilegiado o una línea argumental predominante. Ni secta, ni dogma, ni canon, ni capilla romántica ni ismo ideológico; pero tampoco voceamos los firmantes el extremo opuesto postmodernista en alguno de sus aspectos, porque pensamos que ni todo vale ni todo pertenece a la Antropología de la misma manera. Todos creemos en el poder creativo e imaginativo personal necesario en toda penetrante interpretación antropológica.

Esta obra pensada como un *berger amical* para iniciandos o guía flexible, exploratoria tiene precisamente la pretensión de reactivar esa fecunda creatividad, de intensificar esa imprescindible imagi-

milenio que llama a la puerta, de diseñar nuevos programas con renovador espíritu haciendo las sorprendentes y diferenciadas preguntas que nuestra cultura actual permite hacer, de afrontar desde su particularidad los formidables problemas humanos trivializados por recientes ismos [1]. Lo que no implica, ni mucho menos, la depreciación de nuestro *modus operandi* específico o el olvido de nuestros campos narrativos tradicionales o la minusvaloración de nuestros modelos heurísticos. Al contrario, ante la voracidad de la ciencia y la tiranía de modas intelectuales urge subrayar el valor actual de la *sapientia* agustiniana basada en el *interiore sensu* intuitivo e imaginativo que va más allá de la sensación corporal para alcanzar ocultas presencias, valores y significados ajenos. No hay, desde luego, una única solución para cada problema, pero penetramos más y mejor en el sentido de revelación y sorpresa que nos ofrece lo extraño, por la visión ideográfica y por la interpretación humanística. La brújula antropológica de nuestros clásicos nos ha enseñado a navegar de lo singular a lo universal, de lo particular a lo transcendente. No sólo la cientificidad proporciona conocimiento.

Como prefiero bucear en el supermercado común de la mente *je déteste de toutes les armées* según demuestran mis variadas publicaciones. Las líneas que siguen no presentan un mapa de tendencias disciplinares ni un florilegio de autores, tampoco ofrecen un elixir mágico porque no existe; pregunto más que respondo, elucido más que explico, trato de entender. No hay dogmas ni canon rígidos, pero no todo vale en la disciplina. Como ya he repetido, veo la Antropología siempre *in fieri*, esto es, no sólo o tanto en su tronco o carácter substantivo cuanto en su itinerario espiritual, conjunción de pasado y presente mirando al futuro, esfuerzo en clarificación, rigor y sistematicidad. Presento a continuación mi particular postura no porque sea

[1] Sobre esto he escrito en «Antropologia y antropólogos, ante el milenio» Conferencia en el *VII Congreso de Antropología social*, Zaragoza, 1996, publicada en núm. VI de *Temas de Antropología aragonesa*.

labras-cabeza, por palabras luchadoras, manipuladoras del propio contenido referencial. Cierto que los elementos que lo constituyen pueden formar a la vez parte de otro ajeno universo, conformar otros conjuntos o dominios en un interminable *collage* heterogéneo, pero lo realmente definitorio es que cada campo léxico acentúa diferentes tipos de *datidad* o mostración epifánica o sugerente ofrecimiento insinuador que exhiben los hechos concretos, las acciones y las cosas. En las manifestaciones sensibles que observamos (una montaña, un cuadro de Goya, ceder el paso, un sonrojo, arrojarse al río para sacar a uno que se ahoga etc.) vemos correlatos del espíritu objetivados que circunscriben mundos naturales o espacios estéticos o universos morales etc. que vehiculan intenciones, significados y valores. Cada descripción dota de realidad ontológica distintiva a sus elementos constituyentes y les asigna un orden epistemológico congruente. El geógrafo representa en mapas, coloreados o de relieve, carreteras, monumentos, minas, ríos, montañas, ciudades etc. realidades todas objetivamente diferentes que prescriben modos de acercamiento o investigación pertinentes. El vocabulario biológico viene regido por genes, el económico por oferta y demanda, el religiosos por la analítica dicotomía sagrado-profano y el ético por la polaridad bueno-malo. ¿Qué vocabulario abandera y orienta la Antropología? ¿De qué perspectiva dota a los hechos nuestra disciplina? Veámoslo pero teniendo siempre en cuenta que la función de un vocabulario es presentar simultáneamente varias capas semánticas de significado sin definición precisa ni rígidamente objetiva, de forma que debido a su ambigüedad esencial incite continuamente a re-pensar e imaginar.

Nuestra Antropología tiene una doble adjetivación: dos palabras-puente la definen pues se conoce por Antropología *social* y por Antropología *cultural*, sin perjuicio de que, a veces, ambas dimensiones queden conjuntadas en un vocablo compuesto y la apellidemos socio-cultural. De esta manera el substantivo viene doblemente cualificado, los adjetivos imponen determinación y el asíndeton reorganiza la especificidad en conjunción. Desde luego que puede haber una cierta tensión entre sociedad y cultura, en-

ontológicamente. Más todavía: como bien sabemos en ciencias sociales, los hechos no sólo se casan con cualquiera sino son que también promiscuos, se venden al mejor postor, esto es, admiten pluralidad de perspectivas. La actuación de Kabila puede conceptualizarse como legal o ilegal, moral o inmoral, terrible o beneficiosa etc., y a él como traidor, asesino, héroe, salvador de la patria etc. según la experiencia del experienciador, según el esquema histórico-político del evaluador, según stándares normativos internacionales en sí mismos ambiguos y cambiantes etc. Una imagen barroca viene saturada de superstición intolerable para unos y de riqueza espiritual elevadora para otros; es patética, ridícula, poética y sublime, no dice nada y extasía simultáneamente, todo depende del cristal a través de cual se mira, lo que patentiza la necesaria contribución conceptual imaginativa y emblemático-simbólica del observador, del creyente o del incrédulo.

¿Cuándo, en las maneras de vida que estudiamos, vemos sociedad y cuándo vemos cultura? No hay, desde luego, frontera divisoria entre esas dimensiones analíticas que en realidad forman un *continuum*; pasamos de la una a la otra por zonas tan mixtas como ambiguas pero la distinción es científicamente remuneradora porque presupone también dos *modi operandi* dispares. Concretamente ¿que hace que veamos algo como social? Lo social no es, desde luego, un objeto o fenómeno con fácil delimitación empírica puesto que viene regido par un concepto abierto, indeterminado y complementario. Entendemos por social la suma de actividades, no genéticamente programadas en su forma y manera, en el contexto de un grupo humano que ocupa un espacio en el que se reproduce y coopera siguiendo reglas, normas, ideas y creencias. Lo social narcotiza lo biológico; se refiere, por tanto, a otro horizonte de realidad, gobierna otra área de experiencia humana: el mundo objetivo de actores, agencias y comportamientos, sus roles, posiciones y conducta empíricamente observable. Acentúa el *Lebenswelt* concreto de la experiencia, de la evidencia compartida y de las formas de conciencia social, describe cómo vive la gente en su microcosmos inmediato de vecinos, conocidos y desconocidos, analiza sus asociaciones e instituciones, sus modos de acción

ra, cada uno postula desde su esfera especifica y orden concreto de existencia su forma de accesibilidad; unos son incompatibles, otros antagónicos y también los hay paralelos y complementarios, pero cada uno de esos mundos que en nuestro trabajo de campo encontramos posee, desde una perspectiva analítica, su realidad óntica propia, su modalidad y autonomía, y también y desde otra perspectiva, su interdependencia con unos y su relación dialéctica con otros. Para mayor complejidad, ninguno de esos universos posee ontología estable porque se transforman en mundos intermedios dinamizados par la actividad mental y por el inagotable manantial de la vida. El cosmos cultural que engloba a todos esos mundos espirituales es, forzosamente, impreciso en su ontología, irreducible a reglas sintácticas precisas o a hermenéutica formal o mecánica como creen a veces algunos estructuralistas. El universo cultural —anclado siempre con firmeza y vigor en lo social— requiere intuición, imaginación y sensibilidad; es el ámbito de los *transports de l'esprit* (otra vez Baudelaire) tanto nativos como del antropólogo; el de la *lingua mentis* en su capacidad para lo maravilloso, tanto de ellos en su creatividad como de nosotros en nuestra exégesis; el del principio poetizante y modo simbólico de carácter totalizante y de dimensión transcendente, reserva disponible de todo grupo —como tantas veces se ha repetido— tanto para afrontar condiciones humanas frustrantes y penosas como para justificar lo injustificable.

Curiosamente carecemos de determinación precisa de algo tan fundamental como es el concepto que marca nuestra propiedad intelectual, es decir, de lo que concretamente constituye nuestra específica realidad: no hay unanimidad en la definición de cultura. Como San Agustín, todos sabemos lo que es, pero si queremos especificar no acertamos. La lectura pertinente de Herder, Hegel y Humboldt puede servir de aceptable introducción. Las razones de su fluidez e indeterminación son variadas: en su pretensión conceptual va más allá de los limites de la racionalidad y de la ciencia (nótese: conceptos polisémicos ambos), se refiere al espesor creativo mental que imagina mundos terribles y maravillosos, misteriosos y de ultratumba lo que acentúa la insuficiencia de lo con-

ra, cada uno postula desde su esfera especifica y orden concreto de existencia su forma de accesibilidad; unos son incompatibles, otros antagónicos y también los hay paralelos y complementarios, pero cada uno de esos mundos que en nuestro trabajo de campo encontramos posee, desde una perspectiva analítica, su realidad óntica propia, su modalidad y autonomía, y también y desde otra perspectiva, su interdependencia con unos y su relación dialéctica con otros. Para mayor complejidad, ninguno de esos universos posee ontología estable porque se transforman en mundos intermedios dinamizados par la actividad mental y por el inagotable manantial de la vida. El cosmos cultural que engloba a todos esos mundos espirituales es, forzosamente, impreciso en su ontología, irreducible a reglas sintácticas precisas o a hermenéutica formal o mecánica como creen a veces algunos estructuralistas. El universo cultural —anclado siempre con firmeza y vigor en lo social— requiere intuición, imaginación y sensibilidad; es el ámbito de los *transports de l'esprit* (otra vez Baudelaire) tanto nativos como del antropólogo; el de la *lingua mentis* en su capacidad para lo maravilloso, tanto de ellos en su creatividad como de nosotros en nuestra exégesis; el del principio poetizante y modo simbólico de carácter totalizante y de dimensión transcendente, reserva disponible de todo grupo —como tantas veces se ha repetido— tanto para afrontar condiciones humanas frustrantes y penosas como para justificar lo injustificable.

Curiosamente carecemos de determinación precisa de algo tan fundamental como es el concepto que marca nuestra propiedad intelectual, es decir, de lo que concretamente constituye nuestra específica realidad: no hay unanimidad en la definición de cultura. Como San Agustín, todos sabemos lo que es, pero si queremos especificar no acertamos. La lectura pertinente de Herder, Hegel y Humboldt puede servir de aceptable introducción. Las razones de su fluidez e indeterminación son variadas: en su pretensión conceptual va más allá de los limites de la racionalidad y de la ciencia (nótese: conceptos polisémicos ambos), se refiere al espesor creativo mental que imagina mundos terribles y maravillosos, misteriosos y de ultratumba lo que acentúa la insuficiencia de lo con-

creto, limitado y real. Además, tanto sociedad como cultura vienen contaminados en cuanto conceptos par la cambiante actividad, práctica y mental, humana, lo que les impide ser unívocos y fijos; como se refieren a realidades con diferente ontología expresan y simbolizan, no definen. No obstante, nos servimos de ellos como fértiles estrategias discursivas para reflexionar sobre mundos opacos, paradojas y misterios, sobre grandiosos porqués para los que no encontramos respuesta duradera.

A pesar de todo, cultura es para el antropólogo un concepto *sine qua non*: desde los homínidos —retrotraídos cada vez más en el tiempo— la naturaleza humana es biocultural. Lo que hace posible al *sapiens sapiens* es la inseparable conjunción de su biología y la creación y uso de instrumentos, esto es, la indisolubilidad de biología y cultura. Lo cultural no es un mero adjetivo sino una realidad inherente al ser humano e inmanente a su condición humana, imprescindible y decisiva en la explicación de la evolución, del individuo y de la humanidad. Lo que realmente define y radicalmente separa al hombre en el cosmos no es su ser social (lo son también los animales) sino su ser cultural, la inagotable capacidad de atribuir significado y otorgar sentido con profusión a todo lo que libremente designa. El hombre es una fabrica semiótica; Brentano, Husserl y Heidegger nos enseñaron que la intencionalidad es la marca de lo mental y que el significado es el sello de la actividad humana. Con nuestra inteligencia estructuramos el mundo; el significado, la intención y la mentalidad hacen de nosotros una clase única en el cosmos.

Nuestra distintiva realidad no es la física ni la biológica sino la cultural, el universo de intenciones y significados, la capacidad de crear esos mundos que se nos presentan objetivados en manifestaciones externas. Nuestro *Kulturwelt* es el concepto marco que hace posible la reflexión sobre el mundo mental pero en su reduplicación cosificada, en su reconstrucción existencial. Descubrimos en los objetos, hechos, comportamientos, instituciones, sucesos etc. la *facies* cultural al desvelar su *quidditas*, esto es, su intención implícita y significado encubierto en la materialidad de las cosas y fenómenos. Baja un trozo de madera vemos una cruz que

unos veneran y otros pisotean, en una tela un escapulario bendecido o un rescripto supersticioso y en unas palabras un conjuro, una maldición o una plegaria. Son, en definitiva, *porteurs d'états spirituels*; la realidad visible nos informa de la invisible, un objeto se transforma en discurso siempre que nos acerquemos a las cosas provistos de un estatuto cultural o código pertinente.

Conviene notar, ya desde el principio, que la realidad cultural no es coextensiva con la realidad social. La creencia en el mal de ojo se encuentra en muchas sociedades no homologables, tanto presentes como del pasado y en la sociedad suiza conviven católicos, protestantes, sectarios y ateos que se expresan en diferentes lenguas. La cultura es parte constituyente de toda sociedad pero la realidad social y la cultural no se identifican. En aquélla acentuamos las técnicas, roles, funciones, exigencias, necesidades, condiciones, la validez normativa, la estructura, la jerarquía y el poder; realzamos en ésta la dinamicidad de las creaciones mentales, por ejemplo, ideas, creencias, mitos, cosmogonías, valores, *world-views*, símbolos etc. que van más allá de los sistemas sociales y de las formas de poder. Son, desde luego, dos caras del mismo fenómeno pero que, debido a su modo ontológico distintivo, requieren excursiones mentales interpretativas diferentes. Lo cultural pertenece a un *mundus imaginalis* o mundo intermedio (con propiedades lógico-semánticas propias) en parte empírico y en parte espiritual, habitado por disposiciones y vida interior y en el que priva la función expresiva; mundo generador de sentido y productor de significado ciertamente, pero a través de la intersubjetividad y por medio de la interacción. No hay creatividad *in vacuo*.

Los *faits de culture* de un grupo humano son, en primer lugar, sus axiomata, dignidades ideales o creaciones del espíritu, sus saberes o capital espiritual que constituyen su realidad y organizan no sólo el campo de conocimiento de lo humano y comunitario sino que lo constituido y gobernado va desde los objetos materiales y prácticas cotidianas hasta el repertorio de creencias y cánones de pensamiento que estructuran toda la vida social y dan sentido y orientación al grupo. Ahora bien, en esta sociedad, grupo o comunidad —otra vez la polisemia con la ambigüedad— pue-

den cohabitar diferentes modalidades configuracionales y las personas estar más o menos teledirigidas en pensamiento y acción por sus respectivas dictaduras culturales. Hay que tener en cuenta, además, que las creaciones espirituales más básicas y las presunciones implícitas todas, tienden a ser imprecisas y vagas y a estar abiertas a interpretación plural lo que les confiere mayor posibilidad de apropiación arbitraria personal por un lado y notable perduración por otro.

En el teclado cultural se pulsan, en segundo lugar, y vibran las ideas, los valores, ideologías, creencias. cosmologías, actitudes, religión, ritos, visiones, esencias, metafísica y presencias enigmáticas. Al orden cultural pertenecen lo ajeno, lo extraño y el Otro, el mundo noumenal, lo desconocido e inestable, los estados internos, la *bizarrerie*, lo tenebroso y maravilloso, las motivaciones, miedos, sentimientos y emociones y también el arte, la literatura, todo lo semiótico y dialógico conformado por un sistema de iconos, signos, emblemas y símbolos pletóricos hasta el exceso de significado y valor. Con voz cultural hablan los cuentos, leyendas, mitos, narraciones etiológicas, el léxico y las construcciones retóricas, verdaderas aventuras cognitivas en sus excursiones a las sombras metafísicas y plutónicas. Matriz cultural tienen el sentido moral, el *Zeitgeist*, la verdad, la libertad, la vida y la muerte, la identidad, la responsabilidad, la dignidad y la englobadora *Weltanschauung*. El modo cultural que privilegia la especificidad y la particularidad, el mundo del deseo, los condicionales y el subjuntivo se construye por semanticidad y en axiología, rima con la fantasía y es congruente con el detalle, la contingencia y la historicidad. Los verbos que lo registran: conocer, ignorar, desear, creer, saber, esperar, rememorar, pretender, conjeturar, asumir, expresar, comprender etc. rigen formas de discurso y proposiciones de indeterminación, vehículos aptos para llevarnos del hecho al valor, para manifestar esencias y reflejar lo infinito.

Y aquí hemos alcanzado el modo transcendental cultural: detrás de esta máscara se agitan aporías, primeridades y ultimidades, fuerzas eternas creadoras y destructoras que provienen de los *existentialia* humanos. Buscar sentido al misterio del ser y significa-

do a la vida, acercarnos al más allá del más allá, querer saber qué es el hombre y cómo debemos vivir es algo constitutivo de nuestra existencia. La indignidad de la vejez, la sinrazón del Mal, el *pathos* del terror, el *rigor mortis*, la injusticia de la exterioridad de Bloom, el silencio cósmico, la nada y el abismo de Beckett y la incertidumbre radical *dantur, non intelliguntur*. Estas angustiosas *Seinsfrage* no encuentran fácil respuesta, ante ellas nuestra humana condición y predicamento evidencian los límites de la racionalidad. Desde luego que no hemos sabido construir un arsenal teórico que responda con precisión y definitivamente a esas *verités éternelles*, pero esto no quiere decir que habiten una *terra incognita*. No tenemos marco conceptual apropiado para resolver las aporías más radicalmente nuestras, pero sí podemos acercarnos con finura y precisión a los estados emotivos y respuestas básicas humanas, partir de sentimientos y relaciones primordiales, comparar numerosas culturas y articular resultados en un riguroso ejercicio racional. La comparación, esencial en Antropología —pero de la que virtualmente nada voy a decir aquí— nos enriquecerá con un conjunto de imaginativas elaboraciones mentales que iluminarán la problemática escatológica universal porque, en definitiva, la angustia de los dobú es la nuestra, el desasosiego de los kwakiutls como el de los kurdos y hutus es el nuestro y la ansiedad de Leopardi, Gracián y Goya es también nuestra porque los tomamos a todos en sus propios términos afines y, a la vez, en su contexto y dimensión panhumana. Y aunque cada cultura refleja su propia cara en sus respectivas creaciones, todas son autorretratos del Hombre. Y en todo caso, esas particulares formulaciones, respuestas a los grandes problemas, contribuyen también a la fabricación de esquemas dicotómicos y categorías polares generales por un lado y sirven, por otro, de *medicina mentis*, de iluminadoras verdades de razón. Este modo cultural medra en una determinada etnografía y requiere una distintiva perspectiva epistemológica para su análisis en la que los tropos dominantes son la similaridad, la homología y el isomorfismo.

Otro tipo lógico de rango inferior —el de la complejidad, diferenciación y ambigüedad— gobierna la actividad antropológica

cuando investigamos las formas de producción de la cultura. El sujeto es el punto de partida porque es el *situs* ineludible de la vida, de la conciencia, de la voluntad y, por tanto, del significado; el individuo es el que reflexiona, el que sufre y goza, el que produce y genera intencionalidad. Sí que hay sujeto en Antropología. En realidad es el cuerpo, nuestro cuerpo, el hábitat natural de la cultura. El significado está inscrito en nuestros gestos, miradas y movimientos, la intencionalidad la vemos en la acción y en el comportamiento, en los objetos que producimos con fines específicos. Nuestras maneras, posiciones, espacios, nuestras actividades ordinarias, ceremoniales y rituales significan; construimos significado con nuestras relaciones, con nuestro léxico y con nuestras ideas. En suma, el significado se genera en la praxis humana, en cualquier escenario y en todo contexto relacional, al vivir en intersubjetividad, en el drama del proceso generacional y en los cambios estacionales y cósmicos. Nuestro cuerpo, el mundo, la lengua y el cosmos objetivan significado, expresan, simbolizan. El suelo aldeano, los edificios y calles de la ciudad, la familia, las relaciones ordinarias, conflictivas y tensoras, el trabajo, las tradiciones locales comunitarias etc. constituyen el humus en el que se hunden las raíces culturales. Como este modo cultural se origina en el cuerpo y en la acción humana y, por tanto, en la vida relacional, la cultura es parte fundante y constituyente de la sociedad; sociedad y cultura son inseparables. Desde esta perspectiva el modo cultural en su *status* analítico abstracto (discurso cognitivo, construcciones ideales, esquemas o principios reguladores y significados) está anclado necesariamente y prospera en la realidad social, vital y corporal, en el *Lebenswelt* comunitario (lo que no quiere decir que esté maniatado por él). De aquí que la investigación antropológica tenga que serpentear entre el dictamen de categorías conceptuales tradicionales y ordinarias experiencias sensoriales, prestar atención tanto a las representaciones mentales como a la actuación fenomenológica, analizar la tensión entre el código lingüístico y la forma intencional de estar en el mundo, y explorar la dialéctica entre las ideas-fuerza y la actividad humana situada, loco-tempo sensible, siempre en relación.

Estoy aludiendo, obviamente, al método antropológico tanto intra como intercultural, caracterizado éste por la comparación y aquél por el trabajo de campo del que hablaré en la segunda presentación. En ambos casos necesitamos de alguna brújula para navegar, formas que canalicen nuestro hacer y conceptos clave nunca rígidos, acumulativos, alternativos y puntos de equilibrio y síntesis. La plataforma de partida para nuestros postulados metodológicos es el *ordo culturalis,* el hecho de nuestro modo de vivir en sociedad, de estar en cultura, de que colonizamos lo real desde y para la Cultura. En Antropología postulamos, insisto, la cultura como modo de ser relacional. Siendo esto así, dirigimos particularmente nuestra atención —partiendo siempre de su fundamentación socio-material— al universo de ideas, actitudes, creencias, significados e intenciones, signos, ritos y símbolos, a la especificidad cromática de cada cultura, a su discurso diferencial en su parcial inconmensurabilidad, a la ontología polisémica más o menos permanente y transitiva de sus creaciones. Buscamos formas de humanidad en el modo comunitario de existencia ecologizada, pero a la vez y desde la banda simbólica de la praxis social batallamos por hacer presente la generalidad que rezuma la particularidad, ver lo universal en lo concreto, observable y sensible, captar el instante universal por abstracción positiva, substituyendo las especificaciones distintivas por sus características generales hasta alcanzar estructuras acrónicas interculturales y culminar la aventura en una *complexio oppositorum.* También, y cada vez más importante y fascinante (continuando con este enfoque comparativo y universal), investigamos la organización mental panhumana, esa disposición a clasificar y categorizar en formas ciertamente imaginativas pero curiosamente con espectro restringido según las objetivaciones que encontramos, reducibles a unos pocos tipos como son la simbólica organización lateral que proviene del cuerpo, las limitadas variaciones sobre el problema del Mal, la monotonía de los cuentos populares etc.

El hacer presente lo ausente, el poder decir otros mundos, la exploración de universos morales y de territorios extramundanos y fantásticos, la interpretación de plurales campos narrativos con

sus tradiciones retóricas locales y repertorios de tropos (figuras, símiles, analogías, mímesis, metáforas etc.) la inmensa fluidez semántico-cognitiva humana en una palabra, requieren modos de descripción y de representación y estrategias discursivas congruentes. No es el mismo cuadro conceptual el que empleamos para organizar la variedad de experiencia social contextual y el que utilizamos para analizar un sistema simbólico desbordante de imágenes, paratopías e isotopías. La exteriorización en objetos y obras empíricas de la creatividad, la objetivación de la intuición, del dinamismo sugeridor y de la poiesis cultural precisa de otras operaciones predicativas théticas, de categorías propias de la imaginación, esto es, de la lógica cultural. Esta lógica, la lógica de la cualidad y de la indeterminación, la lógica, insisto ampliando, de la vaguedad y de lo relativo, de lo efímero y discontinuo opera *iuxta sua principia.* Se trata, concretamente, de la lógica endoxal, popular, inseparable de los hábitos de observar y razonar comunitarios, del discurso argumentativo predominante no siempre válido en nuestra lógica formal. En este *ordo logico-culturalis* priman la percepción subjetiva y comunitaria frente a las propiedades objetivas, las ecuaciones en ruptura con lo normal, la capacidad proteica de transformar todo en cualquier cosa junto con la plasticidad de la empiria y la aposición frente a la confrontación polisémica. Este es el raciocinio estipulado por la dinamicidad de la existencia huidiza y por el criterio interno de sus configuraciones sensibles, materiales, vitales, afectivas e irracionales. Esta es también la lógica de las ideologías y creencias reguladoras, de la duda y de la posibilidad, del alogismo y de la heterodoxia ecológicamente permitida. De la lógica de la complementariedad y de la inconsistencia, de la lógica propia del *continuum* y de la situación tempo-espacial y de la lógica de lo transcendente según las encontramos en acción, partimos para penetrar en el discurso interior significativo del universo arquitectónico y totalizador cultural. Esta lógica heurística, analógica e indeterminada en sus limites, intuicionista, polivalente e intensional viene expresada en contextos oblicuos por verbos de intencionalidad tales como creo, deseo, supongo, me pregunto etc. que proporcionan primeras razones para legitimar

tanteos especulativos, verdades probables, *de dicto*, vuelos imaginativos, sin duda, pero fundamentados en los preceptos de la hermenéutica cultural que combina la investigación etnográfica empírica y la penetración subjetiva de lo humano por lo humano. En suma, la lógica cultural es la simbiosis de acción más intención, la interacción de creencias y deseos en la dinámica de la situación concreta, la función de las presunciones, ideas e ideales en textos y contextos relevantes, en una palabra: la conjunción de la razón vital que proviene, en parte, del trabajo de campo y de la reflexión racional.

No es la lógica cultural la única construcción teórica de que nos valemos en Antropología para investigar tanto la inmensa variedad de policromos mosaicos culturales como la similaridad o analogía esencial que subyace a costumbres e instituciones en diversas culturas, pues contamos, además, con cuadros conceptuales específicos como son *emic-etic*, imagen, mímesis, ritualización heteroglosia, representación, simbolicidad, texto etnográfico, discurso, narratividad, traducción semántica etc. practicados con verdadero *esprit systématique* pero no con *esprit de système*, pues como nos enseñó Hume los standards de racionalidad, abiertos siempre a examen empírico e histórico, nunca alcanzan sanción perdurable en una última racionalidad transcendente. Como de todo ese conjunto de iconos culturales se sirvieron con virtuosidad EVANS-PRITCHARD, Lienhardt, TURNER, LEACH, DOUGLAS y GEERTZ para colonizar la realidad y como de esas señales orientadoras han dado razón entre nosotros R. SANMARTÍN, James FERNÁNDEZ, José A. FERNÁNDEZ DE ROTA, María J. Buxó y H. Velasco por ejemplo, voy a resaltar brevemente otro prisma antropológico de excepcional importancia: la interpretación cultural fundamentada en trabajo de campo, concretamente, la conjunción de conciencia observante y razón operante.

Hay un primer nivel interpretativo que tiene por objeto un amplio horizonte referencial (actores, comportamientos, asociaciones, instituciones, procesos etc.) que tratamos de explicar, como otros estudiosos de ciencias sociales, primero relacionando los tipos de actores sociales y los parámetros de elección ofrecidos por su si-

tuación, con motivaciones racionales para adoptar unas u otras decisiones o estrategias y, segundo, por sus interconexiones funcionales, por su replicación en contextos y *patterns* y por su *feedback* con el medio. Pero hay, además, otro modo interpretativo que necesariamente requiere un intérprete más activo, más creativo y evaluador porque en este caso la reflexión dilucidadora tiene como referentes últimos formas ajenas de pensamiento y creencia, conflictos radicales y perplejidades existenciales, aporías humanas en una palabra, no sometidas a razón y para las que la ciencia poco puede aportar pues no tienen objetivos contenidos de verdad porque son formas de significado. Ahora bien, los significados no se circunscriben a un único dominio; por su dinamicidad interna no sólo se ensanchan en estrella sino que, además, acumulan ecos, fusionan hebras epistemológicas diferentes y establecen profundas conexiones simbólicas cuya complejidad cumulativa presenta un reto a la interpretación que sólo puede aceptarse desde una personal aventura imaginativa que procede intuitivamente y a golpes de penetración, proceso difícilmente controlable pero que, en contrapeso correctivo, siempre parte de una meticulosa etnografía directamente recogida.

Los hechos no los recogemos para congelarlos, son piezas a organizar; cómo los recogemos selectivamente, estructuramos y representamos y cómo los leemos después e imaginamos, qué hacemos con ellos en definitiva, es algo nuestro, son parte nuestra y nosotros parte de ellos. La semanticidad y la simbolicidad nos llevan mucho más allá de lo empírico que tenemos que transformar y ordenar en su complejidad conectiva, lo que quiere decir que hacemos nuevamente los hechos etnográficos y los convertimos en algo más posible, más fascinante, más real y más humano. Es simplemente imposible reproducir en detalle todo detalle y representar momento a momento, en todas sus implicaciones, algo a primera vista tan simple como el proceso ritual exorcístico de un «endemoniado» en el Corpiño gallego. Forzosamente hay que resumir particularidades y fusionar órdenes y dimensiones para intentar alcanzar el núcleo etnográfico relevante y la esencia del problema. Para ello tenemos que soltarnos del detalle tan importante y decisivo en la primera

etapa y no dejarnos amordazar por el texto; la interpretación cultural nos exige sobrepasar aquellos hechos observados convertidos ahora en texto, reactivar nuestra experiencia vital del suceso, imaginar posibilidades para penetrar simultáneamente en dimensiones heterogéneas y entender en amplio espectro conjuntor, y desde esta antropológica plataforma ofrecer una arriesgada interpretación personal, real por en parte vivida, y verosímil porque toca dimensiones humanas también nuestras, verdades humanas que van mucho más allá de los hechos, siempre insuficientes por otra parte.

Con esta interpretación imaginativa sobrepasamos la estructura laberíntica y el caos de lo real e intentamos alcanzar la síntesis de lo heterogéneo, una englobadora concordancia *ad sensum*. El poder cognitivo de la participación tan personal como teórica y emotiva nos entreabre la puerta a algo que hay más allá de la percepción sensorial, a una consciencia interior de otras presencias significativas provenientes de la realidad y de la inextinguible energía semántica. *A realibus* (del trabajo de campo) *ad realiora* (antropológicos), de un nivel realmente básico y objetivo a significados tan fundamentales como simples y generales pero que aparecen revestidos con plumajes de variados colores en diferentes culturas locales. Pero tampoco nos quedamos aquí: nuestra interpretación va todavía más allá de la *quidditas* del significado y rebasa la expresividad radial del símbolo; aspira a adentrarse en la ultimidad de la alegoría, a alcanzar la presencia del espíritu. Ahora bien, en este esfuerzo no todo vale; no podemos imponer una interpretación arbitraria en pasivos contenidos polimorfos; hay un sentido objetivo y correcto que puede encontrarse porque la interpretación —y ciertamente, unas serán mejores que otras— viene sometida a principios de lógica cultural, a reglas, de consistencia interna y a la coherencia exigida por las redes funcionales que estructuran los hechos.

II

Con todo lo dicho hasta ahora he ido proyectando las coordenadas que sitúan la naturaleza de la disciplina según la entiendo. Es obvio que ni las funciones mereológicas, ni las intenciones ni los significados que asediamos, ni las creencias ni los estados

mentales o emotivos, ni sus respectivos contenidos objetivados son *stricto sensu* objetos o propiedades medibles, científicamente descriptibles. Al contrario, su carácter plástico e inestable y holístico hace que tengan una *open texture* a lo Waismann, rica en imprecisión e indeterminación. Además de poder referirse a cosas, entidades y mundos ambiguos no existentes, esas propiedades disposicionales pueden revestirse de variadas y posibles descripciones tanto místicas como normativas, axiológicas y funcionales. Nuestro objeto no va con una rígida formalización ni está sometido a leyes ahistóricas; nuestro discurso no es reducible a la pura razón cartesiana. Nuestro vocabulario es desde luego, una transitoria construcción *ad hoc*, limitado, parcial, contingente, lo que no impide que nuestros esquemas conceptuales expresen verdades humanas objetivadas. La fragilidad humana, la ambigüedad moral y la complejidad personal no toleran dicotomías maniqueas, las superan. Picasso no desplaza a Goya ni éste arrincona a Fra Angelico; cada uno, sirviéndose del misterioso lenguaje del color y de la forma, significa más y de otra manera en ilimitación semántica y exceso de sentido; todos apuntan a posibilidades transrracionales. Una disciplina científica, esto es, rigurosa, objetiva y crítica como es la Antropología no sólo se mide en términos polares de verdad o falsedad —los grandes problemas humanos rechazan esta digitalización— sino que valoramos en ella si descubre, aunque sea de manera exploratoria, espacios que ignoran otras ciencias, si conjetura con brío, si sorprende y presenta transcendentales dimensiones cualitativas humanas. Nos preguntamos ante una disciplina adonde nos lleva y qué obscuros espacios ilumina. No olvidemos que después de todo y a pesar de los extraordinarios logros de la Ciencia, la duda, el desorden y la incertidumbre, el estallido del significado, el desbordamiento del símbolo, el *sensorium* pasional y lo dionisíaco han contado en la construcción de los grandes momentos de la civilización humana. Y tampoco olvidemos que la Ciencia —con mayúscula otra vez— con sus *quarks, black holes, charms, beads, bumps, string theory* etc. no sólo no habla con una sóla voz sino que es también una creencia. En frase de Heidegger «la ciencia no piensa».

La creación cultural sobrepasa con frecuencia la racionalización positivista por lo que la interpretación tiene que ir más allá del momento de la producción de su objetivación y de la observación circunstancial del antropólogo. Tratamos de superar esta tensión inherente a nuestra mismísima razón de ser, esto es, la dialéctica entre el individuo y la sociedad, o mejor aún, entre el relativismo y universalismo culturales conjuntado mecanismos categoriales que nos permitan el paso de la aldea a la sociedad global. Para ello nos servimos de la επαγωγη griega, modalidad categorial genérica por la que determinamos lo concreto. ¿Cómo? Haciendo aflorar lo universal en lo determinado, introduciendo y supliendo en lo concreto lo universal, realzando lo general en lo irreducible característico. ¿Y cómo? No eliminando sino desplegando lo general en dirección de lo limitado y especifico, subsumiendo las particularidades e integrándolas en una simultánea multiplicidad de variedades que pasan de la potencia al acto, esto es, explicitando lo implícito. A este nivel «todas las rosas son la rosa» (J. Guillén). Si primamos el *corpus* teórico discriminamos el valor de la especificidad, abaratamos la riqueza de lo concreto y menospreciamos su evidencia probatoria. La pura teoría científica deshumaniza. Nuestro *forte* es otro según vengo indicando. Como habitamos una casa con muchas mansiones precisamos, además, de un método poliédrico y promiscuo, multiplicar los puntos de vista y aprovechar el botín que traemos de las razzias a disciplinas afines como la Historia, la Geografía humana, la Semiología y la Critica literaria. Como Rimbaud interpretamos *littéralement et dans tous les sens.*

Más concretamente: para captar lo absoluto en lo relativo empleamos no sólo un telescopio intercultural sino que nos servimos, además, de un microscopio para percibir lo minúsculo y particular. Desde luego que sólo con la exégesis de lo minucioso no descubriremos el vellocino de oro ni encontraremos el santo Grial pero quizás rastrearemos pistas reveladoras para viajar de particulares concretos observables a idealizaciones comparables porque en nuestra epistemología nunca permitimos que lo global eclipse lo particular. Disponemos de recursos etnográfico-culturales para centrar los pro-

blemas en su ámbito local; es más, pensamos que los problemas humanos no son tales sino en la complejidad espacio-temporal en la que se manifiestan, inseparables, por tanto al principio, de detalle etnográfico, tradición, contexto político y estrategia personal. No los entenderemos en su riqueza expresiva si no los exploramos en su particular configuración estructural y en su dinámica lógica interna, es decir, en la articulación de los condicionantes primarios con toda la gama de deseos, aspiraciones, frustraciones, ideas, prácticas y procesos racionales e irracionales que encontramos *in situ* y en acción. Y esto sin olvidar que en toda y cualquier comunidad no hay una única forma de pensar y de vivir la vida, que el conjunto es plurimorfo y polivocal, que toda comunidad está llena de sorpresas, que toda comunidad es simplemente plural, los que nos fuerza a realizar prolongado e intenso trabajo de campo. *Distinguo ergo anthropologus sum.*

No se puede poner en duda el carácter fundante de la alteridad en la constitución de nuestra disciplina; conocemos y vivimos la plural manifestación objetiva del Otro, existencialmente ajeno que nos fuerza a definirnos por contraste y oposición. Ese proclive tradicional no sólo no ha desaparecido sino que tiende a aumentar porque incluso nosotros, y cada vez más, vivimos en pluralidad cultural y nos convertimos en híbridos, diferentes, desconocidos, sin ontología estable; aunque con-vivimos habitamos mundos intermedios que postulan otra realidad óntica, su modalidad y autonomía. El nos-otros oximorónico diferente, similar e igual a la vez, es cada vez más la gran realidad humana para cuya comprensión necesitamos de la epistemología y lógica culturales. Ningún antropólogo puede prescindir de un aparato categorial adecuado, nada podemos hacer desprovistos de prejuicios personales y valores morales porque todos somos humanos y la Antropología se hace entre humanos, por humanos y para el Hombre. No alcanzamos una mirada deifica, un punto transcendente desde el que podamos presumir de conocimiento exhaustivo, imparcialidad suma y rigor absoluto; vamos, simplemente, de lo humano a lo humano pasando por lo humano. Pero sí pensamos —o al menos yo lo pienso— que, partiendo de la investigación de campo, pode-

mos obtener una etnografía que objetivamente validamos con criterios de evidencia y justificación empírica y por normas y reglas de adecuación y congruencia comparables.

Mi Antropología es fenomenológica, fundamentada en la experiencia directa y personalmente vivida de la actividad y conciencia del Otro; Antropología que parte del mundo de la experiencia sensorial y del sentido común re-energetizado por modos *etic* de estructuración y presentación; Antropología que va del *Lebenswelt* concreto de las cosas a la *Weltanschauung* de las ideas y de las creencias; Antropología siempre en movimiento de la empírica objetividad a la inferencia audaz, imaginativa y comparadora; Antropología en oscilación dinámica entre la praxis vivida y la más rigurosa teoría, aquélla que analiza en contexto holístico social totalizante, en profundidad semántica intertextual y en vuelo hermenéutico intercultural. En cuanto conjunción de experiencia, lenguaje, conocimiento práctico, poiesis y razón su *situs* está entre las Humanidades. A través del prisma lógico-epistemológico cultural podemos iluminar grandes y pequeños los problemas humanos. Lo necesitamos porque hoy el mundo se está configurando cada vez más y con mayor agresividad en comunidades culturales; el resurgimiento a nivel global de la herencia cultural es prominente. La revitalización de la identidad y religión propias y exclusivas y la arrogante afirmación de la superioridad interna frente al exterior ocupan un primer plano en la actualidad politica internacional. Este es uno de los retos del antropólogo a comienzos del milenio que llama a la puerta.

ANTROPOLOGÍA BIOCULTURAL

L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ

Comprender la naturaleza y el sentido del hombre ha sido una aspiración que se halla presente en la inmensa mayoría de las culturas conocidas. En la consecución de este ideal destaca la cultura occidental por la riqueza de sus propuestas pero sobre todo por su pretensión de universalidad. Una de sus elaboraciones más recientes hunde sus raíces en la teoría general de la evolución y recibe el nombre de Antropología biocultural. Existe una razón de peso que nos obliga a reflexionar sobre el contenido y el alcance de esta propuesta. Sus inmensas posibilidades de aplicación práctica producen asombro y fascinación, pero al mismo tiempo espanto y temor. Con ella es posible lo mejor pero también lo peor. Sigue manteniendo su pretensión de universalidad, pero si no somos capaces de orientar por cauces más humanos sus logros y los avances que promete, no sólo puede destruir otras culturas sino que, paradójicamente, puede acabar destruyendo la propia cultura en donde ha surgido. En efecto, de una manera sutil está propiciando un «determinismo biológico» que está calando profundamente en la mentalidad de los hombres y mujeres de la sociedad occidental. Y esta es la razón en la que se apoyan muchos analistas para afirmar que está surgiendo una nueva civilización que empieza a resquebrajar para finalmente sustituir el conjunto de creencias, valores y normas legales sobre los que se ha erigido la sociedad occidental.

El núcleo de la Antropología biocultural se concentra en el

intento de aclarar cómo se conjugan y qué papel desempeñan la dimensión biológica y cultural en el ser humano. Esta pretensión únicamente adquiere sentido y se comprende si la colocamos en el marco teórico adecuado, es decir, en el paradigma evolucionista. En efecto, desde los conocimientos que en la actualidad proporciona la Paleoantropología sobre el origen de la humanidad se confirma que el hombre es un ser que tiene su origen en el proceso evolutivo al que están sometidos todos los seres vivos, está engarzado filogenéticamente con los primates superiores y con ellos comparte una serie de rasgos biológicos comunes. Desde esta perspectiva se puede afirmar que el hombre es un animal. Sin embargo es falso afirmar que no es «nada más» que un animal pues se diferencia de ellos por la posesión de la capacidad «simbólica», raíz y fundamento de la cultura. La adquisición de cultura no solamente supone un salto cualitativo sino que también es de orden cuantitativo, ya que el abismo que separa al hombre del animal se va agrandando en el transcurso del tiempo. En efecto, el animal se ha estancado, pero el hombre evoluciona culturalmente a través de la acumulación de su propia experiencia y la de los demás miembros de su especie. Es entonces cuando la evolución cultural, aunque no anule, sustituye a la evolución biológica. Es también el momento en el que se comienzan a sentar las bases para construir un medio social en el que el hombre puede empezar a configurar creativamente su propio destino.

Esta somera exposición nos permite deducir que en la Antropología biocultural el hombre es visto como una síntesis de rasgos biológicos y culturales, como una totalidad dinámica en la que se conjugan funcionalmente lo innato con lo adquirido. En efecto, desde un punto de vista filogenético podemos hablar de un sustrato innato de carácter biológico que se sustenta en la estructura genética que compartimos con los primates superiores de cuyo tronco procede el hombre; lo adquirido de carácter cultural remite a los modos de pensar y actuar que surgen con la aparición de la capacidad simbólica. Desde un punto de vista ontogenético lo *innato* remite al sustrato biopsíquico del hombre que depende de la información genética recibida, la mitad del padre y la otra

mitad de la madre; lo *adquirido* a las capacidades y habilidades que va asimilando con la información recibida a través de la «enculturación» que le proporciona e inculca la sociedad en la que vive, además de lo que se puede alcanzar a través de su propia actividad creadora.

1. INTERPRETACIONES DEL SER HUMANO

La mayoría de los investigadores reconocen que el paradigma evolucionista supone un avance decisivo en la historia del pensamiento porque proporciona una explicación detallada y empíricamente verificable de los *mecanismos* del proceso evolutivo y de la variedad del mundo vivo. Pero también abre grandes interrogantes especialmente en el ámbito de la antropología biocultural. ¿Por qué y cómo ha aparecido sobre el planeta tierra una especie extremadamente rara y tan diferente del resto de los seres vivos? Y una vez aparecida: ¿Por qué no se ha extinguido como ha ocurrido con otras especies? Tales preguntas intrigaron y siguen intrigando a los antropólogos por, al menos, dos razones. En primer lugar, no existe evidencia empírica avalada por el registro fósil y tampoco es compatible con los presupuestos básicos de este paradigma concebir la historia natural de la vida como un proceso *teleológicamente* orientado o siguiendo una *dirección* progresiva y ascendente que alcanza su máximo grado de perfección y culmina con la aparición del ser humano. Sustituir la creencia en el buen Dios por la sabia madre Naturaleza no constituye una respuesta científica a estos interrogantes. Y en segundo lugar, si el mecanismo central de la evolución es la selección natural sus productos deben juzgados y valorados en términos de ventajas adaptativas y reproductivas. Pues bien, ventajas como la capacidad simbólica, bipedestación, modificación de la dentición, fabricación de herramientas, neotenia, carencia de pelo, etc, también tienen altos costos que no compensan sus beneficios y ponen en entredicho el que hayan sido favorecidos por la selección natural. Como especie no tendría ninguna ventaja reproductiva ya que esos rasgos que se consideran específicamente humanos no favorecen su adecuación al medio. Todas estas dificultades nos obligan a seguir buscando

un marco más sólido que dé cumplida respuesta a estos interrogantes. Estas dificultades explican que LÉVI-STRAUSS (1984, 24) sostuviese que el paso del animal al hombre constituye un tema difícil de explicar pero también una de las tareas mayores de la etnología actual. En esta línea MORIN sostiene que, a pesar de la enorme dificultad que conlleva esta tarea, debemos concentrar todos nuestros esfuerzos en resolver esta cuestión. Y no sólo como mera curiosidad intelectual sino como una cuestión de un alcance teórico inmenso. Aquí se halla el nudo gordiano que asegura la unión epistemológica entre naturaleza/cultura, animal/hombre. Pero sobre todo es el espacio de reflexión en el que debemos buscar los fundamentos de la Antropología. Hemos avanzado mucho en el intento de resolver este enigma. Hoy se considera totalmente factible que con los avances de la Biología molecular y los experimentos programados en Ingeniería genética se podrán finalmente descifrar los mecanismos que hicieron posible el tránsito del primate al hombre. Sin embargo, se debe reconocer el escaso conocimiento que todavía poseemos de este proceso, es decir, de los factores tanto internos y externos que hicieron factible la aparición de la capacidad simbólica. De cualquier manera las investigaciones que se realizan en la actualidad parten de un supuesto básico: la existencia de una complementariedad entre dos dimensiones que desde un punto de vista analítico hemos denominado biológica y cultural. Se supone la existencia de un acoplamiento perfecto que en forma de realimentación ha hecho viable no solamente el proceso de hominización sino también el de humanización.

No todos están de acuerdo sobre el alcance, el significado y la interpretación de estos conocimientos tan relevantes para poder descifrar el origen de la humanidad. Hubo un tiempo en el que las tensiones ideológicas —especialmente de tipo religioso— convulsionaban la cultura occidental y se discutía si ello constituía una diferencia esencial y cualitativa o si solamente era cuantitativa, es decir, de tipo accidental. Mucho más fértiles para la Antropología social son las preguntas que en *Les structures élementaires de la parenté* LEVI-STRAUSS se planteó sobre el papel que la dimensión biológi-

ca y cultural desempeñan en la configuración de las personas y sobre la importancia de esta síntesis para la constitución de la sociedad y la comprensión de la conducta social del hombre. Preguntas que con los avances de la Ingeniería genética podemos recuperar para actualizar. De ahí que éstas sean algunas de las preguntas que suscitan el interés de los investigadores. Las cualidades humanas, ¿tienen su origen en uno o varios genes o también dependen para su aparición y desarrollo de la dimensión cultural? ¿Existen modos de ser y pensar que permanecen constantes? ¿Se puede erradicar o inducir culturalmente determinados tipos de comportamiento ya sean individuales o sociales? ¿La evolución biológica y cultural están acopladas o desacopladas?. Para responder a estas preguntas se han construido dos marcos teóricos que han dado origen a dos interpretaciones diferentes y opuestas del ser humano: la orientación genocéntrica y la culturalista.

La orientación «genocéntrica» trata de explicar al hombre y sus creaciones a partir de conceptos evolutivos como herencia, variación aleatoria, selección natural, supervivencia de los mejor adaptados etc. para acabar finalmente explicando el origen y la conducta de todos los seres vivos a través del determinismo de los «genes». En efecto, se niega que el estado de civilización haya podido cambiar la sustancia humana o que la pueda modificar en el futuro. Todo lo que el hombre adquiere a través del aprendizaje cultural es algo exterior, superficial y accidental. Lo que permanece inmodificable es la estructura genética y nada nuevo se inscribe en la especie con la aparición de la dimensión cultural. No son nuevas estas tesis, pero en nuestros días se ofrece una versión más refinada: la que proviene de la Sociobiología y cuya categoría central en el ámbito de lo humano es la de «naturaleza humana» (KUPER: 1996, 17-8).

El punto de partida de esta orientación se halla en la nueva interpretación del proceso filogenético. En efecto, prescinden de las causas próximas —condiciones del ambiente o de la fisiología que desencadenan una respuesta en el organismo— para centrarse única y exclusivamente en las causas últimas —condiciones que hacen que unas características sean adaptativas y otras no—. Des-

de este supuesto se puede deducir que todos los rasgos conocidos de la mente humana poseen una base puramente adaptativa. La expresión y el desarrollo de los genes a través del proceso evolutivo tiene como motor y guía la selección natural: «Del animal al hombre, del huevo al adulto, del cuerpo al espíritu, del hombre a la sociedad, de la sociedad a la cultura y —¿por qué no?— del hombre al superhombre. Transiciones que recuerdan un poco los cambios de estado descritos por los físicos: del estado gaseoso al estado líquido, e incluso del estado líquido al estado sólido. Pero la explicación aquí es diferente. Introduce un fenómeno desconocido por el físico: la *selección*» (CHRISTEN:1989, 17).

Esta historia se resuelve en variaciones sobre el tema del ADN y sus 30 millones de vías de propagación (DAWKINS: 1998, 12). Y si esto es así la mejor manera de explicar comportamiento social humano es servirse del conjunto de categorías que proporciona la teoría sociobiológica. En este enfoque se completan las tesis neodarwinistas con los avances de la Genética molecular y la Neurofisiología para así poder explicar cómo se conjuga causalmente la dimensión biológica con la dimensión cultural para vehicular un comportamiento determinado del ser humano, cómo se mezcla lo innato con lo adquirido, más en concreto, cómo los genes afectan a la cultura y cómo ésta afecta a la estructura genética. Se parte de la necesidad y complementariedad de ambos aspectos (DURHAM: 1982, 54), pero se prima a los genes en la medida que éstos constituyen la unidad de la evolución y su influencia fija los rasgos determinantes de la naturaleza humana. Por ello el punto de referencia para comprender el comportamiento de cualquier individuo no es el organismo como totalidad, sino sus genes ya que en ellos se hallan codificadas todas las reglas que lo determinan.

En el campo de la Antropología social diversos autores han tratado de aplicar los planteamientos de la Sociobiología para la comprensión del hombre y la evolución de la cultura. Se parte de una teoría general de la evolución biológica cuyas categorías, conceptos y leyes son trasvasados al campo de la Antropología social (CALLAN: 1973, 50). En lo que a la estructura del ser humano se refie-

re, sostienen que todos los hombres poseen una naturaleza común que es producto de la selección natural. Esta se reduce a una serie de programas genéticos que ciertamente necesitan ser activados por el ambiente físico y social pero éste tiene un papel secundario. Es más, se parte del supuesto de que la naturaleza humana es buena y que es precisamente el ambiente cultural el que la pervierte en la medida que no se ajusta a los cauces y orientaciones que de ella dimanan (FOX: 1989, 135). Esas mismas premisas se aplican a la evolución cultural. En toda sociedad surgen modificaciones de la tradición que configura el sistema social y que posibilitan su evolución. Al principio son lentos y chocan contra la estructura social vigente que, por su propio dinamismo, tiende a mantener la estabilidad de la sociedad. De cualquier forma la flexibilidad de la estructura no puede impedir que cuando las modificaciones son aceptadas y compartidas por los miembros de la comunidad se modifiquen rápidamente las tradiciones y la sociedad evolucione. Sin esta flexibilidad no podrían consolidarse las innovaciones que tratan de introducir continuamente los individuos en el sistema socio-cultural. Ahora bien, la mutación de los parámetros fundamentales de una cultura es un proceso idéntico al del flujo de genes de la evolución biológica. Es más, para que cualquier modificación sea realmente efectiva y produzca el cambio social debe pasar por el cedazo de la selección natural, que valora cualquier elección de acuerdo con las necesidades biológicas de la especie (CAVALLI-SFORZA: 1997, 173). Tal categoría se puede trasladar al campo de la Antropología cultural porque se supone que en la evolución del género humano la cultura ha tenido un valor adaptativo. Ha posibilitado que el hombre haya podido sobrevivir en la lucha por la existencia y acomodarse plenamente al medio físico. Cuando la transmisión genética fue sustituida por la transmisión basada en la enseñanza y aprendizaje de información, automáticamente se favorece el curso de la evolución hacia mayores grados de perfección social. De cualquier manera la raíz y el fundamento de la dinámica cultural es la selección natural. Aquí se hallan los fundamentos teóricos del denominado «darwinismo social».

Debemos reconocer las dimensiones positivas de la

Sociobiología: ha propuesto nuevas preguntas y abierto nuevas vías de investigación. De todas maneras, la amenaza del determinismo biológico, tanto a nivel de estructura del ser humano como de la génesis de la cultura, está presente en esta orientación. Para evitarlo se recalca que la cultura humana difiere cualitativamente de la animal, que la evolución cultural sustituye a la evolución biológica, y que, por consiguiente, el comportamiento humano no solamente puede ser explicado desde factores y cualidades genéticas sino que también se deben tener en cuenta los atributos simbólicos. Nada habría que objetar a estas tesis, pero la visión *culturalista* pretende escapar a cualquier reduccionismo genético primando la dimensión cultural para finalmente prescindir de la dimensión biológica. Y ello tanto desde un punto de vista filogenético como ontogenético. Desde el primer punto de vista se entiende que nuestra especificidad no depende de nuestros orígenes ni de nuestra genealogía. Nos hacemos hombres en el camino, es decir, con la adquisición de la cultura. En efecto, con la aparición de la cultura hemos inaugurado un camino progresivo y sin límites y que además ha tenido un éxito extraordinario. Hemos iniciado y andado un camino que no estaba prefijado de antemano en la estructura genética que hemos recibido y además compartimos con los animales; camino que hemos ido perfeccionando al andarlo y que solamente depende de nuestra imaginación cultural. Y, desde el punto de vista ontogenético, lo relevante para comprender el hombre no es la información genética sino la información cultural que recibimos de la sociedad en la que vivimos y en la que nos constituimos en verdaderos hombres.

Una de las figuras que en el campo de Antropología social ha llevado hasta sus últimas consecuencias esta orientación culturalista ha sido C. GEERTZ. También se sitúa en el paradigma evolucionista para comprender el origen del hombre. Rechaza la teoría del punto «crítico» para defender la evolución gradual y progresiva. Recuerda que esta opinión se suponía totalmente improbable y aun imposible desde un punto de vista racional pero que ahora constituye un hecho probado empíricamente. Hoy se acepta que la capacidad del hombre para hacerse a una cultura fue naciendo gra-

dual pero continua, paso a paso y por un período bastante prolongado de tiempo. Reconoce que, desde los supuestos de la teoría de la evolución, se debe hablar de una complementariedad entre lo natural y lo cultural ya que ahora se tiene la idea de que existe un circuito de realimentación entre los desarrollos cultural y biológico en el pleistoceno (o quizá incluso antes) tal que la cultura humana y el cerebro humano se formaron en un proceso interactivo. Pero dentro de este marco teórico se puede optar por dos enfoques: *estratigráfico* que parte de una naturaleza constante y *culturalista* que parte de una visión de la naturaleza humana que se modifica sustancialmente. Este último enfoque es defendido por C. GEERTZ.. Subraya que la denominada naturaleza humana es fundamentalmente dinámica y cambiante, no está vehiculada por una estructura previa y por consiguiente se forma y se crea continuamente dentro de la propia cultura. Las personas concretas realizan la naturaleza humana en cada cultura. De ahí que trazar una línea entre lo que es natural constante y universal y lo que es variable convencional y local es falsear la realidad humana. En consecuencia, apelar al concepto de naturaleza humana es un tremendo error teórico. Unicamente en sentido meramente retórico se puede seguir usando este término. A pesar de este rechazo, este antropólogo reconoce abiertamente que el retorno de la naturaleza humana como idea reguladora ha sido estimulada por los avances en la genética y la teoría evolutiva, por la lingüística, la ciencia de los computadores y la psicología cognitiva. Sin embargo, se niega a aceptar esta categoría por basarse en una concepción fundacionalista de la mente y en un infundado y falso temor que en los antropólogos despierta el «relativismo» (1984, 272).

2. EL RETORNO DE LA NATURALEZA HUMANA

Tanto la orientación genocéntrica como la culturalista acaban por disolver la relevancia de la categoría de naturaleza humana como concepto básico que permite avanzar en nuestra comprensión del ser humano. Ello ha contribuido a que se siga rechazando su validez especialmente en el campo de las ciencias humanas y sociales, y que se sigan considerando válidos los argumentos que

desde hace mucho tiempo se han esgrimido en contra de este concepto. En efecto, desde un punto de vista filosófico se identificó naturaleza humana con esencia inmutable y eterna y de ahí se concluía que su presencia haría inviable uno de los rasgos más característicos del ser humano: la libertad. Desde Sartre hasta la postura más reciente de Rorty es una de las razones esgrimidas para rechazar el concepto de naturaleza humana. Desde un punto de vista histórico se recuerda que los modos de ser y pensar del hombre se van conformando en el transcurso del tiempo y en manera alguna están determinados por una naturaleza común. Es el conocido argumento de ORTEGA: el hombre no tiene naturaleza sino historia. Y desde un punto de vista cultural se afirma que la inmensa variedad de culturas en manera alguna avala la presencia de una naturaleza común sino de múltiples formas y maneras de ser hombre. Pues bien, a pesar de este rechazo se empieza a reconocer la validez y sobre todo fertilidad de este concepto. Existen tres ámbitos en los cuales muy recientemente se ha visto la necesidad de reivindicar este concepto.

En primer lugar, desde un punto de vista teórico se empieza a reconocer que en las ciencias humanas y sociales la categoría básica que sustenta la posibilidad de cualquier investigación es el concepto de naturaleza humana. Es el único apoyo firme desde el que comprender la dimensión social del hombre, los modos de vida en común que establece con los demás hombres, las relaciones que el yo establece con el tú dentro de un contexto sociocultural determinado. A lo largo de la evolución cultural se han ido configurando unos modos de relación social, unos patrones de comportamiento que rigen el comportamiento de los miembros de un grupo y que tienen su origen en los modos de ser y pensar del ser humano. Lo ha subrayado el antropólogo INGOLD en contra de la antropología cultural tradicional en la que «se supone que los individuos humanos, dotados de un paquete de rasgos culturales, tienen todo lo que ellos necesitan para conformar una vida social organizada. Nada está más lejos de la realidad. La génesis del orden social se sitúa en aquellos dominios de la conciencia y la intersubjetividad que son simplemente arrinconados por la parti-

ción del ser humano en genes, cultura y comportamiento» (Citado por GOODWIN: 1994, 189). Solamente cuando se tienen en cuenta estas dimensiones de la naturaleza humana se puede entender la variabilidad y el desarrollo creativo de las sociedades humanas. De ahí que renunciar a la categoría de naturaleza humana para «construir» un mundo ficticio de puras relaciones sin sujetos conscientes, sin personas con intenciones, necesidades, deseos y proyectos, es renunciar a comprender la estructura y el funcionamiento real tanto de la sociedad actual como de otras sociedades diferentes. En esta línea recordaba recientemente S. GINER la necesidad de suponer la existencia de la pertinaz naturaleza humana. Sin esta categoría es imposible generalizar, expresarnos en un lenguaje universalizable, que pueda penetrar en mundos distintos al nuestro. Caemos en el solipsismo tanto teórico como práctico. Y es que si prescindimos de la hipótesis «naturaleza humana» estamos negando al mismo tiempo la capacidad de entender tanto una sociedad diferente como cualquier ser humano que no comparta nuestro propio mundo (GINER: 1997, 303; GOMBRICH: 1997, 36-47; MOSTERIN: 1993, 150). Ello aparece con meridiana claridad en el campo de la Antropología social.

Existen muchas formulaciones sobre el objeto específico de investigación de esta disciplina. Ninguna definitiva y cerrada. De cualquier manera una buena aproximación es describirla de una manera sintética como el estudio global y comparado de la cultura. Y con EVANS-PRITCHARD podemos decir que nadie discutiría que no hay otro método, para la Antropología social, que la observación, la clasificación y la comparación en una u otra forma (1954, 120). Pues bien, se podrá seguir *discutiendo* sobre el sentido y el alcance de la comparación, pero en manera alguna se puede prescindir de esta metodología. En efecto, si se estudian muchas culturas se acepta de manera explícita o implícita que los miembros de cada una de ellas tienen algo en común, pues de lo contrario no se podrían comparar. Si se estudia una sola cultura, ya sea propia o ajena, debe compararse con las propias categorías —las de su cultura o las suyas propias—. De modo sintético: el antropólogo está condenado a comparar y solamente puede comparar si acep-

ta la existencia de una naturaleza común para todos los hombres. De lo contrario no se podría tener ninguna garantía de comprender diferentes formas de vida. Debe haber una naturaleza compartida por todos los hombres desde la que poder establecer tanto semejanzas como diferencias entre las diversas culturas analizadas y comparadas. «Pero si cada antropólogo, como la antropología misma, está ligado a alguna forma de vida, ¿qué garantía tiene de poder apreciar otra forma de vida? ¿Cómo puede comparar fiablemente distintas formas de vida? ¿Existe un baremo general, más allá de una herencia peculiar, que podamos utilizar? Y si existe, ¿cuál es? y esta última pregunta —si existe una norma general válida para la descripción y comprensión de todas formas de vida— apunta a otra: ¿Verdaderamente existe una naturaleza humana esencial, compartida por todos? Desde una cierta perspectiva debe haberla, pues la misma percepción de la diversidad requiere que ésta lo sea de algo. Constituir una especie sugiere que existen características que todos compartimos» (CARRITHERS: 1995, 16; NEEDHAM: 1992, 93; RIDLEY: 1987, 114).

En segundo lugar, en el ámbito de lo social se empieza a reconocer que los *dilemas* a los que se enfrenta la sociedad de nuestros días sólo se pueden resolver a través de la fijación, aceptación, implantación y, sobre todo, el compromiso firme en la realización de valores. Solamente desde esta actitud se podrán superar los falsos dualismos que han calado en la mentalidad occidental y que los filósofos han elevado al rango de teoría definitiva. De una parte la distinción entre «ética» y «moral». La primera se refiere al conjunto de reglas y normas por las que se rigen los individuos en su vida privada; la segunda, a las normas que regulan la vida pública y social en orden a evitar conflictos entre los miembros del grupo que las aceptan. Más allá de este dualismo nefasto y perverso se proclama la necesidad de recuperar una Etica racional que tiene como objetivo fundamentar de una manera incontrovertible las normas y reglas desde las cuales juzgar cuando una cosa o acción se puede considerar buena, correcta, justa, deseable, conveniente, etc. Para recuperarla se debe partir de un principio fundamental: sólo es moralmente correcto lo que es compatible con

la naturaleza humana. De otra parte la distinción entre moralidad y normas morales que hunde sus raíces en la falacia naturalista. AYALA (1998, 257) acepta la validez del sofisma naturalista para distanciarse de los sociobiólogos. Sin embargo, tiene que reconocer que los sistemas morales, como cualquier otra actividad cultural, no pueden sobrevivir mucho tiempo si discurren en franca contraposición con nuestra biología. Las normas de moralidad han de ser consistentes con nuestra naturaleza biológica, porque la ética sólo puede existir en individuos humanos y en sociedades humanas. Pienso que en una visión relacional de la naturaleza humana se disuelve la distinción artificial entre moralidad y normas morales y se construye una base firme desde la que se pueden establecer una serie de valores universales que a lo largo de la evolución cultural vamos perfeccionando, recreando, consolidando y que, al mismo tiempo, constituyen el apoyo para la creación de otros nuevos. De lo contrario, es decir, aceptando la validez de la falacia naturalista privamos a la Etica de fundamento y caemos en el relativismo. Efectivamente, una tabla de valores sin un fundamento firme se asienta sobre la *nada*. Y en ese caso ocurren dos cosas entre las que se puede optar dependiendo del propio interés. Se puede optar por afirmar que ningún principio moral o valor tiene fuerza para determinar la conducta y en consecuencia se puede elegir el valor que un momento dado interesa. Y también se puede dar una versión más sutil de esta postura relativista: que cualquier valor tiene la misma validez que cualquier otro ya que los valores son susceptibles de múltiples interpretaciones. Entonces se puede establecer una jerarquía puramente subjetiva en orden a poder justificar todo tipo de comportamientos. Efectivamente, solamente es cuestión de realizar la interpretación más favorable y el consiguiente reemplazo oportuno por parte de cada persona según su propio interés, conveniencia y contexto (individual o social) en el que se mueve. Esta reflexión un tanto abstracta y general la mostraré en un tema directamente ligado al campo de la Antropología biocultural y que además suscita en la actualidad un enorme interés: la Biotecnología.

Los avances y aplicaciones presentes y futuras de esta rama de

la Biología permiten afirmar que finalmente se puede hacer realidad el anticipado «mundo feliz» en el que la Naturaleza y la naturaleza humana quedarán reducidos a la condición de objetos maleables, utilizables y reutilizables. Para evitar esta situación nada irreal todos los científicos están de acuerdo en la necesidad de unos principios éticos que guíen y en ciertos casos limiten las enormes posibilidades de investigación y de aplicación de los nuevos avances que aporta y ofrece la Biotecnología. Dentro de este campo de investigación existe un ámbito concreto que tiene enorme interés para la antropología: la manipulación del genoma específico del hombre. La ingeniería genética en la línea germinal permite modificar sustancialmente la estructura de la especie humana. Por ello hablar de «hombres a la carta» no es ni una expresión quimérica ni un proyecto de ciencia ficción. No podemos intuir cómo, cuándo y en qué tipo de sociedad se intentará realizar, es decir, que el futuro biotecnológico puede adquirir perfiles por ahora imprevisibles (DURÁN: 1986, 100; BALANDIER: 1989, 165; GARCÍA-MERITA: 1989, 114; ROSNAY: 1995, 74; LUJÁN: 1997, 9; STALLABRASS: 1998, 81; SÁNCHEZ MORALES: 1998, 695). Pero lo que no se puede negar es que la viabilidad de este proyecto pasa necesariamente por un adecuado conocimiento de la naturaleza del hombre que, como hemos visto, se concibe como una síntesis de rasgos biológicos y culturales. Y es que ni los más exagerados biologistas se atreven a afirmar que su realización provenga única y exclusivamente de los conocimientos y el dominio técnico que se posea de la estructura genética. Y si esto es así podemos deducir una consecuencia importante: para juzgar si este proyecto es culturalmente deseable y éticamente correcto, el único criterio del que podemos servirnos es la idea que tengamos de naturaleza humana, es decir, el valor y el sentido que asignemos al ser humano. Conocerlos y fijarlos constituye una tarea urgente para no caer en las redes y los intereses de la sociedad mercantilizada. (ENGELHARDT: 1990, 80; GROSS: 1993, 183; GRACE: 1998, 19).

La actualidad de esta cuestión pone de manifiesto la necesidad de plantearse las siguientes preguntas: ¿en base a qué principios estamos autorizados, aunque estemos capacitados, para mo-

dificar la estructura genética del ser humano? Y si lo hacemos, ¿qué principios debemos tener en cuenta para crear un nuevo tipo de hombre? ¿qué criterios usar para dotar a los seres humanos de unos determinados rasgos o cualidades y no otros? (LINTON: 1937, 5; GELLNER: 1994, 287). Es decir: nos encontramos en un momento histórico en el que no solamente estamos legitimados sino obligados a reflexionar sobre el estatuto del hombre que, con la aparición y aplicación de los conocimientos de la Biotecnología, se está volviendo *confuso.* Para no caer en las trampas de la retórica de la esperanza o del miedo necesitamos repensar no sólo el significado sino también la estructura esencial del hombre, es decir, qué entendemos por aquello que siempre se denominó naturaleza humana. Al disponer de los conocimientos suficientes y las técnicas necesarias para empezar a realizar experimentos enfocados a la modificación sustancial del ser humano los únicos principios seguros que pueden guiar tanto las investigaciones como las posibles modificaciones de la estructura genética del ser humano son aquellos que se sustentan en los conocimientos que vamos alcanzando sobre la naturaleza humana. Lo que «hay» —la naturaleza humana— no *determina* como pretenden los sociobiólogos y lo demuestra la variedad de códigos morales que existen, pero sí orienta y obliga moralmente respecto de lo que «se puede» —creación de nuevos tipos de hombres—. Es cierto que en este tema existe cierta unanimidad en el reconocimiento de que no se debe ni además se podrá detener la investigación científica y tecnológica, salvo que entre en clara colisión con los derechos humanos, la integridad y la dignidad de las personas. Pero también es cierto que la fijación y aplicación concreta de estos tres criterios éticos depende de la idea que tengamos de la Naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular. De acuerdo con la idea que de ella nos hagamos se podrá optar por un uso ilimitado de los avances de la ingeniería genética aunque regulado por leyes flexibles en forma de moratorias, o por un uso limitado que fija normas estrictas e incluso prohibiciones a las inmensas posibilidades que se abren con las técnicas de la ingeniería de la vida. En este contexto la categoría de «naturaleza humana» nos proporciona un

sólido saber acerca del ser humano que podemos desglosar en dos apartados. Positivamente nos indica qué es lo *bueno* en sentido humano, lo que el ser humano debe ser, lo que es importante y lo que le conviene. Negativamente nos indica lo que *no* debe ser, lo que le degrada y desfigura. Tenemos necesidad de este saber para poder vigilar que lo bueno humano no sea víctima del desarrollo tecnológico (JONAS: 1986, 7; FLECHA: 1998, 215-16).

Y en tercer lugar, desde un punto de vista cultural o, si se quiere, civilizatorio por usar una terminología en boga, nos hallamos ante una encrucijada, en una bifurcación que constituye un reto enorme para la sociedad occidental que todavía sigue rigiendo los destinos de la humanidad: optar entre lo local y lo global, o superar esta dicotomía para compaginar la unidad con la diversidad de culturas y hacer posible el paso de lo local a lo humano (LISÓN: 1997, 176; FERNÁNDEZ MARTORELL: 1997, 107). En efecto, de una parte podemos constatar la retirada hacia lo propio, hacia lo específico, hacia lo particular que se concreta en la recuperación y exaltación de la identidad cultural en todas sus dimensiones, pero también el renacimiento del fundamentalismo y de los nacionalismos excluyentes. Pero al mismo tiempo podemos observar el fenómeno contrario: la tendencia y el impacto de la globalización se hacen cada vez más evidentes. Las nuevas tecnologías de información y comunicación, la mundialización de los mercados, y la aceptación y aspiración por todas las naciones del bienestar material basado en una economía de tipo capitalista, están transformando nuestras sociedades y nuestras vidas. Está produciendo unos modos uniformes de ser, pensar y actuar, un estilo de vida consumista y derrochista que conforma la vida de los hombres de las sociedades avanzadas. Tal es así que se empieza a aceptar el término de «pensamiento único». Y lo más grave es que no podemos escapar a su influjo ya que todos pertenecemos a la sociedad mundial aunque sea sin saberlo o quererlo. Por ello no tenemos más remedio que aprender a convivir pero también a sortear los peligros que esta globalización conlleva para gobernarla y orientarla creativamente, tanto a nivel individual como colectivo.

Esta situación dicotómica, en la que compiten la fragmenta-

ción y la unidad, la diferenciación y la globalización, pero sobre todo la inclusión y la exclusión, está provocando grandes tensiones. Ahora bien, en esta nueva geografía mundial podemos optar por el egoísmo calculado, o por la solidaridad encaminada a la creación de una sociedad mundial más fraternal y acogedora (RUFFIE: 1983, 303-4). Es evidente que, tanto de un punto de vista ético como de *interés* para los países más desarrollados que tratan a toda costa de evitar las crisis que presumiblemente generará esta situación en el futuro, la segunda opción es más valiosa y más fértil. Pero solamente podemos acercarnos a este ideal desde una visión relacional de la naturaleza humana. En efecto, en ella se fundamenta una visión del ser humano que, como veremos, difiere y se opone frontalmente a la noción de «hombre mundial» definido por RAMONET como átomo infrahumano, vacío de cultura, sentido y conciencia del otro (1997, 71). Promueve un estilo cognitivo que obliga a pensar globalmente aunque sólo se pueda actuar localmente. En ella se puede basar una ética global común en la que predomine el valor del ser, del saber y del valorar sobre el tener y el derrochar. Es, por otra parte, el único apoyo que permite conjugar admirablemente la unidad con la diversidad para poder caminar hacia la universalidad. Es decir, la cuestión de la unidad-diversidad cultural se puede resolver sin caer en las mallas del etnocentrismo partiendo de una visión relacional de naturaleza humana. Solamente desde esta categoría se puede construir la única identidad válida que no implica ni exige diferenciar a las personas entre extrañas y semejantes, y genera un tipo de identidad capaz de situar la propia singularidad dentro de la humanidad y de establecer lazos solidarios que nada excluyan y todo lo comprendan. Su aceptación implica que tanto los hombres como las culturas que ellos producen se originan en algo común que es lo básico y fundamental, y que la libertad creadora abre múltiples posibilidades para producir riqueza y variedad sin que ello elimine y afecte a lo nuclear.

Por todo ello debemos concordar con DELGADO (1994, 263) cuando afirma que rechazar la existencia de una naturaleza humana lleva a negar los valores que pueden unificar la humanidad

y a desautorizar a las ciencias antropológicas y psicológicas. En consecuencia debemos oponernos a la postura de R. Rorty (1996, 4) que rechaza las categorías de naturaleza humana y humanidad por considerarlos conceptos caducos e ilusorios que constituyen una mistificación de la filosofía de la Ilustración. Se trata de un planteamiento no solamente equivocado sino también peligroso. En una sociedad dual, tanto a nivel nacional como mundial, sería una vuelta a la guerra de todos contra todos. En efecto, si no existen valores universales, la única manera de superar la exclusión y resolver los conflictos entre intereses particulares es el enfrentamiento, la violencia, el poder de los más fuertes, etc.. La implantación de valores universales es una noble tarea en la que se promueve la creación de una nueva sociedad y en cuya realización nos apartamos del conformismo y pesimismo integrista que configura el pensamiento de nuestra época. Pesimismo que se refleja en la filosofía de este autor cuando se atreve a afirmar que el pensamiento político y social de Occidente quizá haya experimentado la última revolución conceptual que necesitaba. Hoy, por el contrario, es necesaria una revolución conceptual mucho mayor. Aquella que partiendo de una visión relacional de la naturaleza humana sea capaz de recoger y plasmar, a través de la comparación, la crítica, el diálogo y la praxis intercultural, los principios y valores vigentes en diferentes civilizaciones para poder actualizar la tabla de Derechos humanos que tienen su origen en el humanismo renacentista y el pensamiento ilustrado. Esta propuesta de unos valores universalizables y, en consecuencia, comunes para todos los hombres tendería a buscar espacios y caminos que hagan factibles el ejercicio de las potencialidades creativas que hoy son necesarias para construir un futuro más *solidario* —compartir saber, poder, valores y escased de recursos naturales— dentro del sistema mundial hacia al que hoy se camina. Y no se trata de una utopía irrealizable sino que se fundamenta en una nueva visión de la naturaleza humana, diferente de la darwinista, como ha demostrado GOODWIN: «Estamos biológicamente configurados por relaciones que operan a todos niveles de nuestro ser como base de nuestra naturaleza en cuanto agentes de emergencia evolutiva creadora,

una propiedad que compartimos con todas las demás especies. Esto no son deseos románticos e ideales utópicos. Ello surge de un replanteamiento de nuestra naturaleza biológica que proviene de las ciencias de la complejidad y que está conduciendo hacia una ciencia de cualidades, la cual nos puede ayudar en nuestros esfuerzos por alcanzar una relación más equilibrada con los demás miembros de nuestra sociedad planetaria» (GOODWIN: 1994, xiv). En este enfoque «relacional» de la naturaleza humana se sustenta una nueva visión del ser humano que paso a examinar.

3. HACIA UNA NUEVA VISIÓN DEL SER HUMANO

En las reflexiones anteriores he tomado como punto de apoyo el paradigma evolucionista. De cualquier manera conviene recordar que tanto la teoría de Darwin como su prolongación en la teoría «sintética» constituyen un modelo demasiado estrecho para dar cuenta de la complejidad de la Naturaleza y de la evolución de los seres vivos como están poniendo de manifiesto las actuales investigaciones. En efecto, la Física, en donde se ha producido una fructífera conjunción entre la teoría microscópica y la macroscópica, ha aportado nuevos conocimientos sobre el origen y evolución creativa del universo en cuyo seno apareció la vida conocida hace varios miles de millones de años; la Ecología nos ha proporcionado una visión más rigurosa de la necesaria interacción que existe entre el medio y los seres vivos; la Teoría computacional ha hecho posible la aparición y consolidación de las ciencias de la complejidad que proporcionan una mejor comprensión de la estructura sistémica de los organismos; la Ingeniería genética ha perfeccionado y revolucionado las ideas de la Biología clásica acerca del desarrollo embriológico de los seres vivos. Todos estos avances han permitido detectar lagunas explicativas en la teoría neodarwinista. De entre ellas se destaca una fundamental: no puede dar una explicación satisfactoria de las propiedades emergentes de la vida, de los rasgos distintivos de los organismos que nos permiten clasificarlos en especies, de la evolución creadora que consiste en hacer cosas nuevas sirviéndose de las viejas (JACOB:

1998, 105). En una palabra, del orden evolutivo emergente e innovador. En esta línea recientemente ARSUAGA y MARTÍNEZ se distancian del relato darwinista porque en él se considera que «los organismos son sujetos pasivos de la evolución; constituyen la materia que la selección natural moldea, dando forma a las diferentes y cambiantes especies a lo largo del tiempo, sin que las actividades que desarrollen los individuos durante su vida consigan modificar lo más mínimo las estructuras anatómicas y los órganos que heredarán de sus hijos» (1998, 19). Fue un modelo sumamente fértil y el mejor que poseemos en la actualidad pero que hay que completar porque resulta insuficiente para dar cuenta del proceso evolutivo.

Lo que se requiere para el cambio evolutivo de los organismos no es algo codificado genéticamente, en cuanto opuesto a los rasgos adquiridos, sino sistemas de desarrollo operativos acoplados ecológicamente en cuyo contexto global se puede activar el impulso creador de los seres humanos. Y ello porque "las condiciones ecológicas promueven reacciones en forma de estrategias sociales, las cuales, a su vez, dependen de la capacidad de los individuos para procesar la información, una capacidad que, a su vez, depende de diversos constreñimientos energéticos y, por ello, nos devuelve a aquellas misma condiciones ecológicas" (FOLEY: 1997, 181; LEAKEY y LEWIN: 1997, 180-1). En este nuevo modelo la selección natural adquiere un nuevo sentido, se prescinde de la dicotomía naturaleza/cultura (TERRADAS: 1988, 26), y además se reformula el concepto instinto —concepto clave de la antropología evolutiva— en términos ecológicos para hablar de capacidades que constriñen y encauzan el desarrollo humano, pero que no están en los genes, ni en el medio circundante sino que emergen en un determinado estado del desarrollo siempre que las condiciones del medio sean apropiadas, es decir, en el contexto del sistema total. Se trata de una visión relacional de la Naturaleza y del ser humano que, a través del trabajo de campo, DESCOLA ha demostrado que configura las cosmologías de los indios de la Amazonia. Perspectiva que considera esencial para poder elaborar una antropología no dualista: «Si queremos acabar con el dua-

lismo y con el debate estéril entre universalismo y relativismo que, en definitiva, no es más que una reliquia de la dicotomía naturaleza/cultura, es necesario dar un paso más. Ir más allá del dualismo, hacia una antropología plenamente monista, implica dejar de tratar a la sociedad y a la cultura, lo mismo que a las facultades humanas y la naturaleza física, como sustancias autónomas e instancias causales. Esto permitiría abrir la vía a una verdadera comprensión ecológica de la constitución de las entidades individuales y colectivas. [...] Tanto si existen por sí mismas como si son definidas desde el exterior, tanto si son producidas por los hombres como si solamente son percibidas por ellos, tanto si son materiales como inmateriales, las entidades que constituyen nuestro universo solamente poseen un sentido y una identidad a través de las relaciones que las instituyen como tales» (1997, 65). Estos nuevos enfoques invitan a buscar y fijar un fundamento ontológico que sirva para avanzar en la comprensión del concepto «relacional» de la Naturaleza y evidentemente del ser humano. Ello solamente es posible si se basa en una nueva visión de la «realidad». En efecto, en la idea que de ella nos hagamos se basan todas nuestras acciones, todos los argumentos racionales que esgrimimos y en los que nos apoyamos y, por supuesto, todos nuestros conceptos y categorías.

Paso previo es la crítica y el rechazo de las propuestas de la filosofía posmoderna que culmina en el «constructivismo», y que últimamente apela al «principio de realidad». Sin embargo conciben la realidad como una mera construcción del pensamiento, susceptible de múltiples y variadas interpretaciones. Cada cual tiene la suya propia y es tan legítima como la de cualquier otro. De ahí que la pretensión de discernir entre la verdad y la mentira, la historia y la ficción, la ciencia y el mito en sentido vulgar, etc.., constituya una tarea vana y condenada al fracaso. Y si no podemos conocer la verdad podemos actuar como si la verdad no existiese y de ahí concluir que nada tiene sentido y valor. La conclusión más obvia de esta corriente irracional, por más que se resistan a aceptarlo, es el relativismo cognitivo y cultural (BRICMONT: 1997, 676; TODOROV: 1997, 228-9; PINILLOS: 1997, 230). Considero, sin em-

bargo, que su apelación al principio de realidad me parece una grave contradicción y me inclino por la gnoseología «realista» que propugnan muchos promotores del paradigma relacional. Pues bien, a pesar de las divergencias que puedan existir entre los realistas acerca de qué y cuál es el nivel en el que se puede explicar la estructura de lo real, es suficiente con suponer que nuestro aparato cognitivo puede, como mínimo, «interaccionar», «sintonizar» con la realidad. Ambos términos implican relación y tanto la relación como los términos de la relación son reales ya que no son pensados o creados por la mente del sistema observador-observado. Pero, a diferencia del realismo clásico, se parte del reconocimiento de las dificultades que conlleva este tipo de relación de cara al conocimiento de los fenómenos naturales. Se acepta que jamás conseguimos verdades absolutas, pero se cree en la posibilidad de una aproximación permanente e indefinida a un mejor conocimiento de la estructura de la realidad (GUZMÁN: 1998, 340; GOODWIN: 1994, 161).

Después de haber despejado las dificultades que genera la epistemología de moda en nuestros días (POTTER: 1998, 54-7; GERGEN: 1996, 106-7), podemos seguir adelante para afirmar que el marco más fértil para llegar a una nueva visión de la realidad es el que proporcionan las «ciencias de la complejidad». En este paradigma cualquier tipo de realidad es conceptuada como un sistema que consta de muchos elementos los cuales mantienen entre sí una rica y variada red de relaciones. En él se sustituye la ontología materialista por una ontología constituyente para poder abordar y entender la red compleja de relaciones de una cosa que no solamente producen su modo de ser sino que además hacen posible la emergencia de nuevas propiedades. En él se puede definir al ser humano como un *sistema consciente dinámica y relacionalmente estructurado.* Se trata de una visión «relacional» cuya fertilidad para la Antropología social se empieza a reconocer: «Lo esencial en la naturaleza humana es el *primum relationis.* Conviene añadir que esta organicidad natural, cuyo símbolo es el *árbol,* pone las bases de una organicidad social, simbólicamente representada por la *piedra,* la ciudad y sus construcciones. [...] Para ello es necesario que el orden del conocimiento ya no esté

obnubilado por el concepto, intangible en todo rigor, sino por la alusión, la notación, en una palabra el símbolo que va más allá del cerramiento de la palabra y favorezca la toma de conciencia de la similitud» (MAFFESOLI: 1997, 102).

Lo específico y novedoso de este enfoque es el énfasis que se pone en el acoplamiento con el medio, es decir, la red de relaciones tanto internas como externas que se producen en el sistema total y que constituyen la esencia del hombre como propuso G. BATESON (1985, 347; 1993, 322-23). Pero también nos ha situado frente al reto de explicar el ser humano en cuanto sistema complejo. ¿Cómo abordar la complejidad relacional? ¿Cómo descifrar tanto la enorme cantidad de elementos así como sus múltiples relaciones? ¿Cómo conjugar la diferenciación y la integración de los rasgos que constituyen cualquier sistema?. Pues bien, para no caer en las redes del escepticismo ante tamaña empresa nos podemos servir de tres puntos de vista o perspectivas diferentes pero complementarias. En efecto cualquier sistema puede ser visto: a) como una entidad invariante que mantiene su identidad en un proceso de «cuasi equilibrio»; b) está sometido a un proceso dinámico; y c) manifiesta una dimensión creativa. Para reducir y poder manejar la complejidad nos serviremos de estos tres puntos de vista. Es cierto que no agotan todas las posibilidades de comprensión de un sistema. Pero este marco que nos ofrecen las «ciencias la complejidad» es un apoyo sólido y además el mejor que poseemos en la actualidad. Y de él nos serviremos para diferenciar tres tipos de *cualidades* o *propiedades* presentes en cualquier ser humano. Partiendo de la *estructura* —prescindiremos de la relación coimplicativa con el todo— podremos fijar un patrón de organización que determina tres rasgos esenciales del hombre: estabilidad, dinamismo y creatividad.

1. **Rasgos estables**. Hemos pasado de una cosmovisión estática a una dinámica de la realidad por lo que hablar de propiedades estables resulta, en principio, difícil de aceptar. Sin embargo la misma Biología evolutiva reconoce la importancia de la estabilidad en el proceso dinámico de la evolución. No hay posibilidad de cambio ordenado sin la presencia de estructuras estables que

en cierta medida guían cualquier modificación: hay un equilibrio entre estabilidad y variación, entre determinismo y azar. Y desde la epistemología sistémica se caracteriza a los seres vivos por la capacidad de producir y reproducir sus propios elementos, pero dependen de las operaciones anteriores del sistema las cuales constituyen el presupuesto para operaciones posteriores. Por ello se empieza a reconocer que la capacidad de automantenimiento y autogeneración activos aparecen como cualidades estables y distintivas de los organismos. Pues bien, en este apartado nos centraremos en las condiciones de posibilidad del cambio, es decir, en la estabilidad de los rasgos.

Para justificarlos partiremos de los hombres concretos cada uno de los cuales tiene una consistencia entitativa que podemos percibir en forma de propiedades físicas y estructurales que condicionan su vida dentro del medio. Los filósofos agruparon y condensaron esta serie de notas bajo el concepto de sustancia y más recientemente fue denominada por ZUBIRI «sustantividad». Esa consistencia entitativa es la que garantiza en última instancia la estabilidad estructural del ser humano. Un avance en esta línea lo constituye la actual recuperación de la noción de organismo que se remonta a pensadores como Kant y D' Arcy Thompson. Conforma una visión del ser humano en la que los genes desempeñan un papel significativo pero *limitado*. Lo más decisivo es la concepción del hombre como sistema unitario dinámica y relacionalmente estructurado. En este sistema podemos constatar la presencia de una estructura de la que no nos podemos desprender sin dejar de ser hombres. Y es que todo ser humano en cuanto entidad biológica posee una constitución genética y neurofisiológica que tanto desde el punto de vista estructural como funcional permanece constante. Esa estructura invariante remite a una constitución biológica que recibimos por pertenecer a una especie determinada. Las adaptaciones filogenéticas a las que somete la evolución a los seres humanos no conllevan una modificación sustancial de esa estructura ya que ello implicaría una desestructuración de las constantes básicas de carácter biológico que impedirían su adecuado desarrollo. En ella se asientan una serie de esquemas mentales y

de comportamiento que por analogía con la memoria humana ha recibido el nombre de «memoria filética». Es la base de programas de acción estables aunque flexibles que se mantienen y se seguirán manteniendo porque son necesarios y además útiles para que el organismo humano pueda adaptarse y desarrollarse en el medio. Engloba una serie de esquemas cognitivos de carácter inconsciente que no sabemos exactamente como funcionan y que directamente no podemos cambiar. Conforma un dispositivo mental de carácter inconsciente por medio del cual no solamente nos relacionamos con la realidad sino que también la interpretamos. Es la base de muchas de las elecciones humanas que aunque puedan ser caracterizadas de racionales no tienen una explicación racional, y viceversa. Es una esfera del yo al que no tenemos acceso total y que de ninguna manera podemos modificar a nuestro antojo. Dimana de la totalidad, no tiene mucho sentido distinguir entre un inconsciente cognitivo y otro emotivo, y, desde luego, es un rasgo de la naturaleza humana que debemos seguir desvelando. Y una buena manera de avanzar es continuar viendo este trasfondo como una estructura innata que sirve de soporte para el desarrollo de la capacidad simbólica. Y precisamente porque se mantiene constante, el desarrollo de la mente humana sigue un curso en cierta medida predeterminado. Esta esfera contribuye decisivamente a configurar los patrones de comportamiento desde los cuales los hombres han construido los diferentes sistemas socioculturales. Por ello «en contra del constructivismo que ha prevalecido durante toda la modernidad, cada vez nos damos cuenta que el «texto» social no sólo está por construir, sino que también viene «dado», es decir, que tiene unas constantes antropológicas con las cuales hay que contar». (MAFFESOLI: 1997, 205). De ahí que, aunque exista una inmensa riqueza y variedad de sistemas socioculturales, se pueden encontrar estructuras y modos de enfocar su desarrollo que permanecen constantes. Se basan en la presencia de rasgos universales constituidos por un conjunto de ideas, hábitos y respuestas condicionadas emocionalmente que son comunes a todos los miembros cuerdos y adultos de la sociedad (SPIRO: 1954: 27). Ello posibilita que se pueda hablar de la uni-

dad básica de todos los hombres y culturas que no excluye la variedad pero que tampoco implica la uniformidad: procesos semejantes entre hombres semejantes. «Los hombres, lo mismo que las culturas, al final tienen más de común que de diferente, sencillamente porque el ser humano es ante todo humano y constituye una única especie, presentando las razas y las culturas una variabilidad que afecta más a los superficial y anecdótico que a lo profundo y esencial» (Eibl-Eibesfeldt: 1994, 10).

2. **Rasgos dinámicos y cambiantes.** Esta perspectiva es la dimensión en donde podemos apreciar cómo la estructura del ser humano humana recrea continuamente su forma precisamente para mantenerla invariante. En efecto, un sistema fijo e inmutable termina por ser incapaz de responder a los retos de un entorno físico y cultural cambiante; solamente un sistema que cambia su estructura puede resolver los problemas que continuamente tiene que afrontar. En este proceso evolutivo los caracteres biológicos y psicológicos de la especie humana se modifican muy lentamente, pero se puede constatar la existencia de cambios que provienen de la actividad individual y social de los seres humanos. La actividad humana transforma los modos de ser y pensar del ser humano y consiguientemente las pautas culturales. En efecto, el hombre establece comunicación con los demás hombres dentro del medio social, un medio dinámico y cambiante que le obliga a cambiar la manera de ver el mundo y con estos cambios se va modificando la naturaleza humana. En este contexto es cuando se puede hablar de una reorientación de los modos de ser innatos. Ahora bien, no se trata de que el hombre pueda escoger sino sencillamente de comprender que el ejercicio de las constantes fundamentales abre, en un proceso de realimentación, nuevas posibilidades de desarrollo de esas mismas capacidades básicas. Es decir, no permanecen inmutables. Y todo ello porque se trata de estructuras flexibles, esquemas abiertos que orientan y dirigen la vida de los miembros de un grupo. Esta tensión entre estabilidad y cambio se ha condensado en el concepto de «plasticidad». Con este concepto se pretende conjugar la estabilidad —mantenimiento de un núcleo básico—, y el cambio-maduración, remodelación/reproduc-

ción, y reorientación de las estructuras básicas. En el hombre se manifiesta este equilibrio dinámico en diferentes ámbitos.

La «plasticidad neural» fue intuida por Ramón y Cajal cuando afirmó que todo hombre, si se lo propone, puede ser el escultor de su propio cerebro. Esta idea se confirma en la actualidad. Hoy se piensa que si bien nuestra capacidad cerebral no es diferente de la de los primitivos, sin embargo sí se ha modificado la estructura de la red global del cerebro. En efecto, los neurobiólogos sostienen que en la estructura invariante del sistema nervioso central, compuesto fundamentalmente por neuronas y células glía, se produce una constante reordenación: cambios en el número, tipo y función de las conexiones entre las neuronas, en la morfología y función de la glía, y en las interacciones neurona-glía (DELGADO: 1994, 55-56; MORALES: 1996, 67; STERNBERG: 1997, 108-112). Se comprende perfectamente la existencia de elementos o circuitos variables en la medida que son necesarios para responder a los cambios del medio. Ahora bien, esta plasticidad neural no está reñida con la constancia de elementos y circuitos del cerebro resistentes al cambio y que permanecen estables puesto que una completa variabilidad implicaría la existencia de organismos humanos incapaces de reconocerse; este continuo cambio dentro del medio les impediría adquirir información acerca de su propio cerebro y en consecuencia poseer un conocimiento de sí mismo.

También nuestros modos reales de ser, pensar y, sobre todo, de imaginar y proyectar modifican la estructura de nuestro aparato cognitivo en un proceso de realimentación. Es decir, dependen del uso que de ellos se haga. Esta ductilidad y maleabilidad constituye una de las dimensiones más relevantes de la naturaleza humana. Si bien las capacidades humanas se mantienen invariantes, se modifican los mecanismos de aprendizaje en un proceso de maduración. En la actividad coimplicativa del sujeto con el medio no se reciben pasivamente formas y esquemas del mundo exterior sino que maduramos nuestros esquemas internos, utilizando a nuestro modo solamente los que nos sirve para desenvolvernos adecuadamente. En esta maduración se conjuga y al mismo tiempo se con-

forma una nueva síntesis de lo básico de carácter innato, que depende de nuestra estructura básica, y los condicionamientos culturales que dependen de la actividad individual y social.

La idea de maduración también puede ser una metáfora adecuada para explicar cómo a lo largo de la evolución cultural se van perfeccionando las estructuras sociales. En cualquier grupo social los patrones de comportamiento que se admiten y consolidan en una cultura ofrecen diferentes alternativas y un margen de elección. Este hecho se puede considerar como uno de los factores más relevantes del cambio que se produce en los sistemas socioculturales: van evolucionando a lo largo de la historia en la medida que sus miembros son capaces de reorientar sus valores y sus fines. Ahora bien, en esta evolución se complementan dialécticamente la estabilidad y el cambio. En efecto, tanto la conducta de los individuos como las estructuras sociales por ellos creados están conformadas, canalizadas por creencias y valores que se mantienen constantes, pero son también los individuos quienes a través de decisiones propias —muchas veces en oposición a las reglas vigentes dentro del grupo— van cambiando y modificando pautas generales de comportamiento que se concretizan en nuevas normas de conducta y que tienen, como consecuencia, la modificación de la estructura social.

3. **Rasgos creativos.** La creatividad es el resultado de la fructífera integración de los rasgos estables y dinámicos. La presencia de esta tensión nos evita caer en la tentación de concebir al sujeto como *pura* creatividad. Es entonces cuando se puede entender y aceptar que lo más nuclear del ser humano es su capacidad «creativa». Ahora bien, como en todos los ámbitos del saber se apela a la creatividad hasta convertir este concepto en un tópico carente de significado, es necesario precisar su sentido. Pues bien, la creatividad se puede definir como la producción de algo nuevo que antes no existía. Para «concretar» esta abstracta definición podemos tomar como punto de referencia tres dimensiones: originalidad, innovación y energía.

Del lado del sujeto lo nuevo se puede identificar con *originalidad* en la medida que su actividad no se puede deducir mecánica-

mente de las creencias y conocimientos que posee el individuo. Remite, por el contrario, a aquel estado en el que la conciencia alcanza un elevado nivel de concentración, claridad y energía. Es el momento en el que se tiene la capacidad para generar nuevos conceptos e ideas. Desde la dimensión de lo producido lo nuevo se puede identificar con *innovación* que abre nuevos horizontes de comprensión e interpretación y, consiguientemente, la posibilidad de modificación de la realidad existente. Y un tercer aspecto es la aceptación y progresiva implantación por parte de los miembros del grupo social de lo que consideran nuevo. La conciencia de lo nuevo, el compromiso en su realización, y sobre todo la *energía* de los miembros del grupo social para arriesgarse a orientar el futuro por nuevos cauces son dimensiones esenciales de la creatividad.

Después de esta rápida incursión en el ámbito de la creatividad podemos seguir adelante para afirmar que es una característica de todo ser humano, aunque la cultura solamente haya alentado su presencia y desarrollo en algunos campos en donde se reconoce su importancia como lo son la literatura, la música, la pintura, etc. Su concretización depende del contexto total en el que los hombres desarrollan su vida, pero el desarrollo de esta capacidad no tiene lugar al margen de las estructuras estables del sujeto. En efecto, la actualización de esa creatividad se lleva a cabo desde formas innatas y estables pero abiertas y de ninguna manera rígidas y cerradas como en los animales. La plasticidad, de la que hablado anteriormente, remite a estructuras abiertas y de una enorme potencialidad. Por ello se puede afirmar que la creatividad es una tendencia innata del ser humano. En consecuencia, no surge de la nada aunque su aparición dé la impresión de no tener ningún origen y surgir del vacío. En todo caso se trataría de un vacío lleno de tensión en el que partiendo de lo conocido y aceptado —en un proceso inconsciente de ideas muchas veces contradictorias pero que terminan por encajar— de repente se vislumbra y surge lo nuevo en el campo de la conciencia. En este contexto hay que entender la inspiración de la que hablan los artistas. Pero importante: este impulso creador no solamente se manifiesta en el arte sino también en el mundo de la vida cotidiana. En ella ejercemos

nuestra capacidad para ir más allá de los esquemas de interpretación y las normas establecidas usando nuevas maneras de ser y pensar que hacen posible nuevas maneras de entender la realidad, de establecer nuevos tipos de relación con las personas y las cosas, y que además nos ayudan a superar la monotonía, pasividad y conformismo que tiende a atenazar la vida culturalmente regulada.

Ahora bien, no todas las potencialidades creativas maduran de la misma manera y no todas las culturas se desarrollan del mismo modo. Ello explica la riqueza y variedad de culturas con sus propias especificidades. Cada cultura posee sus propias y específicas concepciones culturales e imágenes del mundo, pero en todas ellas existe un *ámbito de creatividad* por medio del cual los miembros del grupo aspiran a liberarse del dominio férreo que el sistema sociocultural les impone. No es ni más ni menos que el deseo, muchas veces acuciante, de encauzar y dirigir la cultura que ellos mismos han creado y que de manera inconsciente domina la vida de los individuos. Por ello se puede afirmar que el ámbito de la creatividad es una exigencia de la misma cultura. En efecto, la capacidad de conformar imaginativamente las informaciones que nos proporciona el aparato cognitivo, la necesidad de interpretar selectivamente las experiencias culturales, nos permite y nos obliga a los seres humanos a organizar de manera creativa el mundo. Sólo el ejercicio de la capacidad creadora nos habilita para hallar soluciones nuevas a los problemas culturales a los que nos enfrenta la dinámica de la cultura que nosotros mismos hemos construido. Hoy se hace más necesario que nunca el ejercicio del potencial creativo de nuestra especie para orientar los cambios tan profundos en los que se embarcado la sociedad occidental y con ella el resto de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

ARSUAGA, J.L. y MARTÍNEZ, I. 1998: *La especie elegida,* Madrid, Temas de Hoy.

AUGE, M. 1994: *Pour une anthropologie des mondes contemporains,* Paris, Aubier.

AYALA, F.J. 1998: «La evolución del hombre» en MORA, F. y Segovia,

J.M. (Coords.), *Ciencia y sociedad*, Madrid, Fundación Central Hispano.

BATESON, G. 1985: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.

BATESON, G. 1993: *Una unidad sagrada*, Barcelona, Gedisa.

BALANDIER, G. 1989: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa.

BERTRANPETIT, J. 1996: «Antropología y biología» en Prat, J y MARTÍNEZ, A., *Ensayos de Antropología cultural*, Barcelona, Ariel.

BOHM, D. 1998: *On creativity*, London, Routledge.

BRICMONT, J. 1997: "El relativismo y la corriente irracional" *Mundo cient.*, 181.

BUXO, M.J. 1996: «Bioética y Antropología» en Casado, M. (Edit.), *Materiales de Bioética y Derecho*, Barcelona, Cedecs.

CALLAN, H. 1973: *Etología y sociedad. En busca de un enfoque antropológico*, México, F.C.E.

CARRITHERS, M. 1995: *¿Por qué los humanos tenemos cultura?*, Madrid, Alianza.

CAVALLI-SFORZA, L.L. 1997: *Genes, pueblos y lenguas*, Barcelona, Crítica.

CHRISTEN, Y. 1989: *El hombre biocultural*, Madrid, CÁTEDRA.

DAVIS, J. 1992: «Social creativity» Conferencia en la Casa de Velázquez, Madrid.

DAWKINS, R. 1998: *Escalando el monte imposible*, Barcelona, Tusquets.

DELGADO, J.M. 1994: *Mi cerebro y Yo*, Madrid, Temas de Hoy.

DESCOLA, Ph. 1997: «Las cosmologías de los indios de la Amazonia» *Mundo científico*, 175.

DURÁN, M.A. 1986: «Las bases biológicas de la estructura social» en Campo, S. del, *Tratado de sociología* 1, Madrid, Taurus.

DURHAM, W.H. 1982: "Towards a coevolutionary theory of human biology and culture" en Chagnon, N.A. y Irons, W., *Evolutionary Biology and human social behavior*, North Scituate, Duxbury Press.

EIBES-EIBESFELDT, I. 1994: *Biología del comportamiento*, Madrid, Alianza.

ENGELHARDT, H.T. 1990: «La naturaleza humana tecnológicamente considerada» *Arbor*, 544.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1954: *Social Anthropology*, Glencoe/Illinois, Free Press.

FERNÁNDEZ MARTORELL, M. 1997: *Antropología de la convivencia*, Madrid, CÁTEDRA.

FLECHA, J. R. 1998: ¿Existen límites en la procreación humana asistida? en Gafo, J. (Edt.), *Procreación humana asistida: aspectos técnicos, éticos y legales*, Madrid, UPCO.

FOLEY, R. 1997: *Humanos antes de la humanidad*, Barcelona, Belaterra.

FOX, R. 1989: *The search for society: Quest for a biosocial science and morality*, N. Brunswick, Rutgers University Press.

GARCÍA-MERITA, M. L. 1989: «Tecnología y naturaleza humana» *Anthropos*, 94-95.

GEERTZ, C. 1970: «La transición a la Raza Humana» en Tax, S., *Antropología: una nueva visión*, Cali-Colombia, Norma.

GEERTZ, C. 1983: *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

GEERTZ, C. 1984: «Anti-Antirelativism» *American Anthropologist*, 2.

GELLNER, E. 1994: *El arado, la espada y el libro*, Barcelona, Península.

GERGEN, K.J. 1996: *Realidades y relaciones*, Barcelona, Paidós.

GINER, S. 1997: «Una incierta victoria: la inteligencia sociológica» en MORALES, C. (Edit.): *Saber, sentir, pensar*, Madrid, Debate.

GOMBRICH, E.H. 1997: *Temas de nuestro tiempo*, Madrid, Debate.

GOODWIN, B. 1998: *How the leopard changed its spots: the evolution of complexity*, London, Phoenix Giants.

GROSS, F. 1993: *Ingeniería de la vida*, Madrid, Acento.

GRACE, E. S. 1998: *La biotecnología al desnudo*, Barcelona, Anagrama.

GUZMÁN, M. 1998: «Matemáticas y estructura de la realidad» en MORA, F. y SEGOVIA, J.M. (Coords.), *Ciencia y sociedad*, Madrid, Fundación Central Hispano.

INGOLD, T. 1990: «An anthropologist looks at biology» *Man* 25

JACOB, F. 1998: *El ratón, la mosca y el hombre*, Barcelona, Crítica.

JONAS, H. 1986: «Das Prinzip Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik» en Meyers, Th. y Miller: S. (Dirs.): *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, München, J. Schweitzer.

KUPER, A. 1996: *El primate elegido. Naturaleza humana y diversidad cultural*, Barcelona, Crítica.

LEAKEY, R. y LEWIN, R. 1997: *La sexta extinción. El futuro de la vida y la humanidad*, Barcelona, Metatemas.

LÉVI-STRAUSS, C. 1984: *Paroles donneés*, Paris, Plon.

LINTON, R. 1937: *The study of man*, New York, D. Appleton-Century.

LISÓN TOLOSANA, C. 1997: *La máscara de la identidad*, Madrid, Akal.

LUJÁN, J.L. 1997: «Genética: gestión del riesgo y contrato social» en Borrillo, D. (Edit.), *Genes en el estrado*, Madrid, CSIC.

MAFFESOLI, M. 1997: *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós.

MEAD, M. 1977: «La cuestión de la naturaleza humana», en JOHNSON, H.M. y Young, K y otros, *Naturaleza, cultura y personalidad*, Buenos Aires, Paidós.

MIGLEY, M. 1989: *Bestia y hombre. Las raíces de la naturaleza humana*, México, F.C.E.

MOSTERIN, J. 1993: *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, Madrid.

MORA, F. 1996: «Neurociencias: una nueva perspectiva de la naturaleza humana» en MORA, F. (Edit.), *El cerebro íntimo*, Barcelona, Ariel.

MORIN, E. 1973: *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Ed. du Seuil.

NEEDHAM, R. 1992: «Perprejidades esenciales», *Revista de Occidente*, Oct.

MORALES, M. 1996: «Plasticidad neural: una propiedad básica que subyace desde el aprendizaje a la reparación de lesiones» en MORA, F. (Edit.), *El cerebro íntimo*, Barcelona, Ariel.

PINILLOS, J.L. 1997: *En el corazón del laberinto*, Madrid, Espasa.

POTTER, J. 1998: *La representación de la realidad*, Barcelona, Paidós.

RAMONET, I. 1997: *Un mundo sin rumbo*, Madrid, Debate.

SÁNCHEZ MORALES, R. 1998: «Tendencias de cambio en biogenética» enTezanos, J.F. y SÁNCHEZ MORALES, R. *Tecnología y sociedad en el nuevo milenio*, Madrid, Sistema.

SANMARTÍN, R. 1988: «Cultura y naturaleza humana» en Lison, C. (Edit.), *Antropología social sin fronteras*, Instituto de Sociología aplicada de Madrid.

RIDLEY, M. 1987: *La evolución y sus problemas*, Madrid, Pirámide.

RORTY, R. 1996: «Universalisme moral et tri économique» *Diogene*, 176

ROSNAY, J. de 1995: *L´homme symbiotique*, Paris, Seuil.

RUFFIE, J. 1983: *De la biologie a la culture*, Vol. 2, Paris, Falmmarion.

SPIRO, M.E. 1954: Human nature in its psychological dimensions» *American Anthropologist*, 56.

STALLABRASS, J. 1998: «Formas de identidad en el ciberespacio» *Revista de Occidente* 206.

STERNBERG, R.J. 1997: *Inteligencia exitosa*, Barcelona, Paidós.

TERRADAS, I. 1988: *Mal natural, mal social*, Barcelona, Barcanova.

TODOROV, T. 1997: *El hombre desplazado*, Madrid, Taurus.

WAGENSBERG, J y AGUSTI, J. (Edts.) 1998: *El progreso*, Barcelona, Tusquets.

WILSON, E. O. 1980: *Sobre la naturaleza humana*, México, F.C.E.

ANTROPOLOGÍA COGNITIVA

L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ

Una excelente definición de «Antropología cognitiva» es la que propuso TYLOR en la primera página de su obra *Primitive culture*: comprensión de las leyes del pensamiento y comportamiento humanos apoyada en el estudio de la cultura de las diversas sociedades de la humanidad. No era novedoso este ambicioso proyecto. La historia nos enseña que la filosofía occidental, al definir al hombre como un «animal racional», siempre había perseguido desvelar la naturaleza del pensamiento puesto que se consideraba causa explicativa última del comportamiento humano. La novedad que introduce la Antropología social se halla en el impulso hacia la constitución de un nuevo marco teórico que se estructura en torno a tres ejes. En primer lugar, subraya la necesidad de tomar como punto de referencia el *contexto sociocultural* en el que desarrollan su vida los seres humanos. La razón es simple: constituye el suelo en el que se inicia, desarrolla y configura el sistema cognitivo de cualquier persona. Tanto el medio como las redes de relación en las que los sistemas psíquicos desarrollan su vida y adquieren identidad propia como seres autoconscientes están configuradas por los moldes culturales de su propia sociedad. En efecto, cada sociedad posee un estilo de pensamiento que impregna la mente de las personas y configura su manera de ser, pensar, valorar y actuar. Toda sociedad posee un sistema propio para percibir, entender y organizar su propia cultura basado en un código de significados compartido por sus miembros. En segundo lugar, el uso de un nue-

vo *método*: la descripción etnográfica de las diferentes culturas y el estudio comparado de los resultados alcanzados a través del trabajo de campo como vía para entender las semejanzas y las diferencias en los modos de pensar de los miembros de la humanidad. Constituye una de las aportaciones más decisivas de la Antropología al desarrollo de las ciencias humanas y sociales, y en especial al conocimiento de los modos de ser y pensar de las personas culturalmente situadas. Pero sobre todo como el método más adecuado para superar los planteamientos de tipo especulativo y abstracto desde los que en otros marcos teóricos se pretendía entender la esencia del pensamiento humano. Y en tercer lugar, la intelección no sólo de la «universalidad» sino también de la «especificidad» de todos aquellos principios que explican la estructura y el funcionamiento de la mente humana. La especificidad de los diferentes modos de ejercer esas capacidades en diferentes contextos culturales, genera diversos tipos de mentalidad y consiguientemente maneras diferentes de enfrentarse a la realidad y de comportarse como personas. Ello obliga a sustituir el matiz sustancialista con el que se concebía la semejanza de los modos de pensar y actuar universales —absolutos e intemporales— por una concepción más procesual y creativa (SAN ROMÁN: 1996, 52; BRUNER: 1997, 188). Se trata de tres aspectos complementarios, válidos, valiosos y, por tanto, necesarios para entender los modos de pensamiento y conducta culturalmente regulados.

Con esta somera introducción ya podemos anticipar una propuesta de definición de esta rama de la Antropología social: estudio de cómo los individuos en diferentes culturas perciben, piensan, conocen y actúan, es decir, comprensión de los modelos mentales por medio de los cuales los miembros de diferentes sociedades conciben, crean, relacionan e interpretan los diferentes ámbitos de la cultura en la que desarrollan su vida. De una manera más concreta: cómo se percibe el medio físico y cultural, cómo clasificamos sus elementos, qué pensamos acerca de ellos, y cómo actuamos dentro de él. Pero inmediatamente debemos constatar las enormes discrepancias y divergencias en cuanto a los enfoques desde los cuales se ha pretendido realizar este programa de investiga-

ción. Por ello me parece que una buena manera de introducir orden en esta rama es partir del modelo de hombre propuesto por E. CASSIRER. Este pensador, en vez de concebir al hombre como un animal racional, lo define como un animal simbólico (1945, 49). La fertilidad de este paradigma estriba en su capacidad para poner en conexión los actos del pensamiento con sus contextos y productos culturales para de esta manera poder alcanzar una comprensión más adecuada de la estructura y comportamiento humanos. En este nuevo marco teórico la categoría clave que orienta la investigación antropológica es la de «simbolismo». Ahora bien, a pesar de ser una noción central, el variado uso que de ella se ha hecho la ha convertido en un término polisémico y ambiguo. Por ello fijaré su significado a través de tres sentidos diferentes pero indisolublemente unidos por un proceso de realimentación: a) «capacidad simbólica» que refiere al conjunto de rasgos y estructuras intencionales por medio de los cuales la mente humana designa y otorga significado a la realidad, b) «proceso simbólico» entendido como aquel contexto social en la que los miembros de un grupo crean y comparten estructuras complejas de significado, y c) «mundo simbólico» que refiere al sistema de creencias, valores y normas que orientan y dan sentido a la vida.

El estudio de estas tres dimensiones del «simbolismo» se puede acometer desde tres perspectivas diferentes: lenguaje, pensamiento y conciencia. En esta ponencia me centraré única y exclusivamente en el *lenguaje*, y cuya importancia para el conocimiento de la cognición humana subrayó PITKIN: «A mi parecer, la contribución que la antropología o la etnología hace para explicar las relaciones entre el lenguaje y la cultura consiste en su admisión de la certeza de la diversidad cultural y lingüística, su renuencia a aceptar una especificación prematura y excesivamente detallada de los universales, y su enérgica tendencia a un enfoque inductivo de los datos observables. Esa certeza implica también, para mí, la opinión antropológica hoy tradicional que considera como separados al observador y lo observado, que evita las formulaciones etnocéntricas, incluido el subjetivismo, y que depende excesivamente de la intuición. Este enfoque antropológico ha sido, quie-

ro suponer, poderosa razón para el diferente significado que la cognición parece tener en antropología y otras disciplinas» (1982, 63).

En Antropología social se ha sostenido que la capacidad específica, raíz y fundamento de todas las creaciones culturales del hombre es el lenguaje. En efecto, hubo un momento en el que la capacidad para usar y construir instrumentos se consideró como el rasgo específico y definidor de la naturaleza humana, como aquella habilidad que le diferenciaba esencialmente de los primates superiores. Posteriormente se ha convenido en aceptar que el lenguaje articulado constituye una característica mucho más decisiva en la medida que constituye la raíz y el fundamento de la cultura. SAPIR sostenía que la aparición del lenguaje es anterior a la cultura material y que ésta en cualquiera de sus manifestaciones únicamente pudo aparecer cuando el lenguaje, como modo de expresión y significación, hubo sido creado por el hombre (1954, 13). Aunque las investigaciones actuales descartan esta hipótesis, en manera alguna rebajan la importancia de la aparición del lenguaje como un momento clave en la historia de la vida sobre la tierra y sobre todo como motor de hominización (ARSUAGA y MARTÍNEZ: 1998, 319; MUNICIO: 1998, 300; GOMILA: 1995, 273; ELIAS: 1994, 86). En efecto, tanto el hombre como el animal se comunican entre sí, pero el modo es radical y cualitativamente diferente. Al margen de las diferencias anatómicas en el aparato fonador, la diferencia más radical se encuentra en el hecho de que el lenguaje humano de las palabras es el lenguaje por excelencia. Y ello en virtud de su ilimitada capacidad para combinar los signos —posibilitada por la doble articulación—, de su enorme potencial de representación y de sus grandes posibilidades de comunicación (MARTINET: 1965, 20-26; ERWIN: 1970, 95).

La relevancia de este hecho aparece con claridad en los planteamientos de TYLOR quien, siguiendo las ideas de Darwin y Spencer, consideraba que lo más específico y definidor del ser humano es su capacidad para el lenguaje perfecto (1973, 64). DURKHEIM subrayó que el sistema de conceptos con el que pensamos en la vida cotidiana es el que expresa el vocabulario de nuestra lengua (1993, 678). Pero fue BOAS quien destacó el papel que el lenguaje desempeña

en cualquier actividad humana. Define la Etnología como la ciencia que estudia los fenómenos mentales de los pueblos del mundo. Afirma que el lenguaje constituye una de las más importantes manifestaciones de la vida mental por lo que debería ser un elemento central de investigación de esta disciplina. Dedicó gran parte de sus investigaciones al estudio de la mentalidad primitiva. Consideraba que la multiplicidad de las formas lingüísticas, la lentitud con la que se desarrollan los cambios radicales en el lenguaje, y la presencia de formas fundamentales de los idiomas que se conservan durante largos períodos nos puede permitir comprender los orígenes remotos del pensamiento humano. El conocimiento de las categorías con las que en distintas culturas se clasifica la experiencia ayudaría a entender los procesos psicológicos antiguos (1964, 222). Comparando las formas más tempranas descubribles con las formas del pensamiento moderno podemos comprender las características del pensamiento primitivo. En su trabajo de campo pudo constatar diferencias en los principios de clasificación respecto de los colores y de las terminologías de parentesco. Considera que la diferencia entre la mentalidad primitiva y la moderna se basa en el diferente uso que hacen de las categorías. Estas investigaciones le sirvieron para reelaborar su primigenia concepción referente a la existencia de categorías universales del pensamiento humano, pero siempre defendió la unidad psíquica de la Humanidad. Su relativismo se puede catalogar de sociolingüístico. WHORF, sin embargo, era partidario de una concepción totalmente relativista. Se basaba en el hecho de que el lenguaje no solo es un instrumento de comunicación sino que también determina nuestros modos de percibir, conforma nuestras ideas y modela el aparato cognitivo de los seres humanos. Por ello consideró que para comprender la facultad misteriosa del pensamiento humano la vía más adecuada es tomar como punto de referencia el lenguaje. Su estudio nos muestra que los modos de pensar están regidos por una serie de leyes de las que no poseemos conciencia. Pero al mismo tiempo podemos constatar que se hallan en cierta medida configuradas por el lenguaje como lo demuestra una comparación entre las lenguas hablada por hombres pertenecientes a diversas subculturas dentro de una comunidad o a diferentes

culturas (1970, 283). En necesario destacar el influjo de esta postura relativista ya que muchos antropólogos orientaron su trabajo de campo y basaron sus estudios comparados en la posteriormente denominada hipótesis relativista de SAPIR-WHORF: frente a unos mismos datos físicos (una masa de nieve) observadores diferentes (un esquimal y un inglés) no los interpretan de la misma manera ya que esas sensaciones las encuadran dentro de coordenadas lingüísticas diferentes. Solamente si su gramática lingüística fuera similar llegarían a concepciones e interpretaciones semejantes. Es decir, a lenguajes diferentes corresponden interpretaciones diferentes de la realidad y, en consecuencia, cosmovisiones diferentes, además de intraducibles y en manera alguna comparables.

En las aportaciones de estos investigadores se encuentran los primeros atisbos de lo que hoy se denomina «antropología cognitiva» en la medida que se fijan los principios básicos de esta orientación de la Antropología social (CASSON: 1981, 3-6; DOUGHERTY: 1985, 3; FOLEY: 1997, 106). Con ellos se inicia un camino que toma como punto de partida el análisis lingüístico como una forma adecuada para entender el sistema cognitivo y la conducta de los miembros del grupo social. La importancia de este espacio de reflexión culmina en un campo de investigación también denominado Antropología lingüística. Dentro de esta rama podemos distinguir —solamente con fines expositivos— tres grandes focos de investigación:

1. ETNOLINGÜÍSTICA

Está enfocada a comprender los esquemas mentales de una comunidad tomando como punto de partida de esta investigación el análisis de su lenguaje. Este es visto como un conjunto de signos o símbolos, fundamentalmente verbales, por medio de los cuales los miembros de un grupo fijan y expresan lo que *piensan* acerca de la realidad física y social. Se acepta sin más la identidad de lenguaje y pensamiento y además se supone que el pensamiento es la base de cualquier comportamiento. De ello se deduce que el lenguaje constituye la manifestación más concreta de los modos de

ser, pensar, sentir y actuar de un pueblo. Aunque centrada en el lenguaje, el objeto de estas investigaciones no es profundizar en la comprensión de los diferentes campos lingüísticos sino entender la manera como están organizados en la mente de las personas los conceptos que expresan a través de las palabras. El lenguaje es solamente el hilo conductor que lleva a la comprensión de los «esquemas culturales» a través de los cuales los miembros de un grupo conciben, interpretan y comunican sus ideas sobre diferentes campos. Partiendo del estudio de sus categorías léxicas se pretende comprender los «modos de conocimiento» que una sociedad tiene de su entorno físico y social. «Es la lógica implícita en los discursos lo que interesa. Una lógica que está en la mente nativa que se convierte así en objeto de investigación, por encima de las cosas de las que el propio discurso habla. El discurso o el lenguaje como medio de análisis se utiliza aquí para dar cuenta de categorizaciones peculiares...de esquemas o modelos culturales...o incluso de motivaciones de los procesos cognitivos, en una palabra. Esta ha sido la utilización que del lenguaje ha hecho la llamada etnolingüística o antropología cognitiva clásica» (García: 1996b, 12).

Estos estudios etnográficos se centraron en la investigación de los sistemas léxicos de diferentes lenguas con particular atención a campos tales como el parentesco, los colores, flora y fauna, alimentos, pesos y medidas, enfermedades, etc. El análisis del vocabulario usado por una comunidad en estos dominios se consideró un medio adecuado para comprender la cultura de un pueblo. Cultura entendida en sentido ideal: conjunto de creencias y valores que capacitan a los individuos para pensar y actuar como miembros de un determinado grupo social. Este conocimiento cultural, que guía la conducta significativa, se adquiere y se manifiesta a través del lenguaje y, en consecuencia, el vocabulario de ese lenguaje puede ser visto como un sistema de clasificaciones, un inventario de los modos de pensar de los miembros de una comunidad. De ahí se deduce que el lenguaje constituye un espacio de reflexión privilegiado para comprender el sistema cognitivo de cualquier hombre culturalmente situado. Ahora bien, el vocabulario de una

lengua puede abarcar una enorme cantidad de campos léxicos. Campos en los que el etnógrafo se encuentra a veces con serias limitaciones. Esta es la razón por la que muchos antropólogos consideraron que lo sensato es comenzar aplicando el análisis lingüístico en ámbitos bien definidos e investigados por los antropólogos. Sería una base sólida para poder realizar un inventario lo más exhaustivo posible de las áreas en que útilmente puede desarrollarse una investigación etnolingüística. Una propuesta reciente es la de G.R. CARDONA (1989, 24; 1994, 117) que clasificó estos campos de la siguiente manera: categorías de la sociedad, visión del ambiente, percepción de sí, técnicas y modos de producción, uso de la palabra, interacción entre el código verbal y otros códigos (escrito, gestual, proxémico). De cualquier manera conviene subrayar que en este enfoque se han desarrollado y tenido una enorme influencia la investigación en dos campos muy concretos: las terminologías de parentesco y los colores. Veamos cada uno de estos dos dominios.

En Antropología social siempre se consideró que el parentesco conforma nuestra visión de cómo son las cosas del mundo físico pero sobre todo social, y además nos enseña e inculca el modo como debemos actuar en él. De ahí que haya sido un tema clave de investigación en esta disciplina. Pues bien, para fijar de una manera científica este modo concreto de clasificar a los parientes que recibimos de la organización social en la que vivimos, los antropólogos se sirvieron del método formal de trabajo de campo denominado «análisis componencial». Su finalidad es construir modelos verificables que reflejen la organización y la coherencia internas de sistemas específicos de contenido cultural (o ideacional) tomando como punto de referencia las palabras y expresiones usadas en el idioma de un pueblo para designar a los parientes tanto cercanos como lejanos. De todas maneras conviene recordar que es un método de investigación del que se servían los lingüistas tanto para reconocer las categorías distintivas de los sonidos de una lengua como para analizar las distinciones semánticas que se encuentran en los paradigmas gramaticales. Parten del análisis de los lexemas cuyo valor de sentido depende de

(i) el valor de sus componentes y (ii) las reglas que rigen su combinación (LYONS: 1997: 138). Se hallan estructurados en campos cuyas dimensiones semánticas están interconectadas y además pueden descomponerse en un conjunto de rasgos semánticos.

La mayoría de los lingüistas se sirven del siguiente ejemplo para describir en qué consiste el análisis componencial:

1)	hombre	mujer	niño
2)	toro	vaca	novillo
3)	gallo	gallina	pollo
4)	caballo	yegua	potro
5)	carnero	oveja	cordero

Una ojeada a este conjunto ordenado de palabras permite establecer a simple vista una serie de *analogías* que se pueden exponer en forma de ecuaciones, como por ejemplo:

Hombre / mujer / niño : : toro / vaca / novillo

Con esta analogía se expresa el hecho de que las palabras *hombre, mujer* y *niño* tienen desde el punto de vista semántico algo en común con las palabras *toro, vaca, novillo.* Se podrían describir todas las analogías pero ésta es suficiente para comprender que se denomina componente semántico aquello que tienen en común estos diferentes grupos de palabras. Además desde las analogías de proporción que se establecen entre diferentes palabras se pueden extraer los componentes de sentido mínimo o últimos también denominados factores. Con ellos podemos representar el sentido de las palabras de una manera formal y por consiguiente más exacta. Así el ejemplo usado anteriormente se podría simbolizar por el producto de tres factores:

«humano»*«macho»*«adulto/«humano»*«hembra»*«adulto» /«humano» *«macho» *«no-adulto»:.:

«bovino»*«macho»*«adulto»/«bovino»*«hembra»*«adulto»/ «bovino»* «macho» *«no-adulto».

Conviene subrayar que este tipo de análisis no es puramente sintáctico sino que se parte del supuesto de que para entender el

significado de los hechos lingüísticos se deben referir e interpretar desde hechos psíquicos. Ello ocurre con la introducción del mentalismo en lingüística y la posterior influencia de la gramática generativa de Chomsky. Para este enfoque las tres categorías claves de una teoría lingüística serán: mente, lenguaje y cerebro (FERNÁNDEZ y Anula: 1995, 26). Supone un rechazo de la lingüística conductista de BLOOMFIELD que se opuso frontalmente al mentalismo para comprometerse con un «mecanicismo» en el que para alcanzar un teoría científica del lenguaje es suficiente con la descripción de los hechos lingüísticos según un modelo conductista (1973, 33-4). El marco teórico en que se apoya el «análisis componencial» se sustenta, por el contrario, en la tesis filosófica de que el sentido de un dato léxico remite al concepto asociado a él en la mente de los hablantes de una lengua. Es la técnica que aplicaron los antropólogos a las terminologías de parentesco.

En el origen y aplicación de esta técnica hay que reseñar la existencia de dos variantes que usan métodos distintos pero complementarios. La primera orientación, —a veces denominada análisis transformacional— fue usada por F. LOUNSBURY (1956, 163) en el trabajo que realizó sobre la terminología de parentesco de los indios *pauni*, y de la que ya se poseía un conocimiento bastante detallado puesto que se partía de la investigación realizada por Morgan en 1863. Rechaza la hipótesis relativista de WHORF para defender un «relativismo limitado» en el que se acepta la presencia de conceptos universales primarios que posibilitan la comparación intercultural. A diferencia de WHORF, considera que para comprender la relación del lenguaje con el pensamiento es más fértil el estudio del significado del vocabulario que las categorías gramaticales. Parte de la existencia de términos de parentesco de carácter universal y además sostiene que las denominaciones de parentesco constituyen un campo léxico y por ello puede ser sometido al mismo tipo de análisis que realizan los lingüistas. Sostiene que un campo léxico está constituido por un conjunto de formas lingüísticas en las que: (i) el significado de cada forma tiene en común un rasgo con el significado de todas las demás formas del conjunto, y (ii) el significado de cada forma difiere de las

otras del conjunto en uno o más rasgos adicionales. Un término del campo léxico se puede definir a través de sus coordenadas en este campo y se concreta en un conjunto de rasgos(1982, 48). La segunda variante fue usada por Goodenough para investigar los modos de conocimiento que adquieren o usan los miembros de una determinada cultura. Parte de la distinción entre el orden fenomenológico y el orden ideacional de la cultura. Este último está compuesto por las formas ideales tal como existen en las mentes de las personas. Un método adecuado para comprender este orden es partir del significado que tienen las palabras usadas por los miembros de una comunidad. Partiendo de sus primeros estudios sobre la terminología de parentesco de los Truk considera que la pregunta fundamental es la siguiente: ¿qué debo conocer o que criterios existen en la mente de una persona desde los cuales juzga que A es pariente (primo, por ejemplo) de B? (1956, 195; 1972, 186). Para responder a esta pregunta nos podemos servir del análisis componencial. En él cada término del vocabulario analizado queda fijado por un conjunto de rasgos semánticos o componentes semánticos primitivos, se usan una serie de reglas para operar con estos rasgos primitivos, y desde ellos se construye un modelo que no solamente pretende reflejar lo que ocurre en la realidad sino también predecir la existencia de otros elementos. «Mediante el contraste sistemático de los conjuntos denotativos de las palabras de una lengua es posible, por tanto, llegar a una hipótesis referente a qué criterios discriminarán mejor entre los conjuntos. Estas hipótesis pueden ser fácilmente validadas contraponiéndolas al verdadero comportamiento oral. También se pueden trazar las interrelaciones estructurales de los distintos criterios disciminadores. De esta forma es posible trazar un diagrama de los criterios y su organización mediante los cuales la gente ha estructurado su experiencia del mundo que les rodea, y hacerlo sin tener que depender únicamente del impresionismo subjetivo» (1975, 35-36).

Existen más versiones del «análisis componencial» pero una de los más aceptadas es la propuesta por WALLACE y ATKINS (1960, 60) que condensan en cinco pasos:

— Se establecen una serie de términos de parentesco: abuelo, abuela, padre, madre, hermana, hermano, hijo, hija, nieto, nieta, tío, tía, primo, sobrino y sobrina.

— Se definen estos términos usando una notación de parentesco cuyas formas elementales son: Pa, Ma, Hno, Hna, Ho y Ha; además es necesario usar dos operadores: el de referencia, simbolizado por :, y el de relación posesiva. Con estos tres recursos podemos establecer las definiciones de cada uno de los términos de parentesco, como por ejemplo:

Abuelo: PaPa, MaPa
Abuela: PaMa, MaMa
Padre: Pa
Madre: Ma

— Identificación de las tres dimensiones que aparecen como necesarias para definir todos los términos: a) *sexo* del pariente que se simboliza por a_1 para el masculino, a_2 para el femenino; b) la *generación* en la que b_1 designa un pariente situado dos generaciones por encima del sujeto, b_2 al situado en la generación anterior, b_3 a uno de la propia generación, b_4 al de la generación siguiente, b_5 a dos generaciones posteriores; y c) la *linealidad* en la que c_1 designa un pariente lineal, c_2 un pariente colineal y c_3 un pariente ablineal.

— Redefinición de esos términos a través de una notación simbólica de componentes, que siguiendo con el mismo ejemplo quedaría así:

Abuelo: $a_1b_1c_1$.
Abuela: $a_2b_1c_1$.
Padre: $a_1b_2c_1$.
Madre: $a_2b_2c_1$.

— Su representación en un diagrama genealógico permite ver intuitivamente cómo se puede establecer la relación semántica entre los términos y los principios estructurales de este sistema terminológico.

La importancia del análisis componencial del significado estriba en que de hecho se considera un análisis de la estructura cognitiva del ser humano (LYONS: 1981, 488). En efecto, la capacidad lingüística para referirse y nombrar las cosas tiene su origen en las estructuras cognitivas básicas del ser humano. Por ello se puede arriesgar la hipótesis de que los mecanismos básicos de la cognición son semejantes a los mecanismos sintácticos y semánticos del lenguaje. La conexión y similitud de los mecanismos cognitivos y lingüísticos también permite arriesgar la hipótesis de que a través de un proceso de realimentación las categorías lingüísticas influyen en la configuración y remodelación del sistema cognitivo. En estos supuestos se basa la Antropología social para tomar el lenguaje como vía para la comprensión de la cognición humana. Por medio de esta técnica se trataba de establecer hasta qué punto los resultados de este análisis reflejaban la verdadera organización cognitiva de los fenómenos en la mente de los sujetos estudiados. Los antropólogos usaron estas investigaciones para comprender tanto las estructuras mentales como la validez cognitiva de las analogías que se puedan establecer en el análisis componencial.

Estas aportaciones del análisis componencial eran estudios etnográficos sobre las culturas particulares y el uso de la comparación se limitaba también a esos ámbitos particulares. El campo de los términos de «color» fue un proyecto más ambicioso de carácter transcultural. También se basaba en supuestos universalistas: los lenguajes son estructuras diferentes producidas por principios básicos idénticos, son expresiones de modos cognitivos comunes a todos los hombres aunque difieran en la selección (LENNEBERG: 1953: 463). BROWN y su discípulo LENNEBERG tomaron el campo léxico del color para estudiar cómo se relacionan las palabras con los objetos. Usaron un doble enfoque: tomar un conjunto de palabras de color usadas en una lengua para situarlas en el espacio de color, o bien usar un muestrario del color y pedir a los informantes que las sitúen en este espacio de color. CONKLIN usó esta técnica para estudiar las categorías de color en los Hanunoó. Constató que en esta lengua de Filipinas los cuatro principales términos de color están asociados a la «claridad» que cubre el blanco y

los matices claros, a la «obscuridad» que incluye el negro, el violeta, el azul, verde obscuro y otros matices obscuros, a la «humedad» que incluye el verde claro, el amarillo y el castaño claro, y la «sequedad» que incluye el marrón, rojo y anaranjado (1955: 339). Pero lo más importante de este estudio es su conclusión *relativista*: las distinciones léxicas dependen y por tanto son diferentes en culturas diferentes, cada cultura da una forma específica y particular a la sustancia o campo del color. BERLIN y KAY se apartaron de la concepción relativista de CONKLIN, revisaron las teorías vigentes y basados en el trabajo de campo, propusieron una nueva interpretación sobre los colores que hasta entonces había sido visto como el prototipo de interpretación relativista. Sostienen que si bien los términos usados varían de cultura en cultura, existen categorías básicas para la denominación de los colores que son semejantes en todas las culturas y que por lo tanto tienen un carácter universal. Además existe un orden fijo en la elaboración de los léxicos cromáticos. Estudiando los vocabularios cromáticos de 98 culturas distintas, BERLIN y KAY comprobaron siete etapas en la evolución de las categorías léxicas del color: I: si una cultura sólo posee dos términos para designar colores codificará siempre el negro y el blanco; II: en caso de contar con tres entonces añadirá un término para el rojo; III: si cuenta con cuatro términos añadirá el amarillo y el verde (en ese orden o al revés); IV: si cuenta con cinco términos diferentes variedades de verde, amarillo y del rojo; V: si cuenta con seis términos rojo, amarillo, verde y el azul; VI: si cuenta con siete términos añade el marrón; VII: con ocho, nueve, diez o once términos aparecen el púrpura, el rosado, el naranja y el gris (1969: 2-3, 22-23). Además afirman que tanto las categorías como el desarrollo evolutivo de las mismas tiene su raíz en las constricciones a las que está sujeta la percepción humana. Estos supuestos permiten deducir la presencia de rasgos semánticos con propiedades universales, que pueden ser combinados de maneras diferentes por diversas culturas, pero que remiten a relaciones lexico-semánticas de carácter universal. Es una línea de investigación proseguida por diferentes antropólogos para demostrar la existencia de categorías universales referentes a las clasificaciones

en Botánica y Zoología (BROWN: 1977: 317; 1979: 791). De estas investigaciones se sacó la conclusión de que en todas las lenguas existe un vocabulario básico que en líneas generales contiene las mismas palabras.

Ciertamente que esta concepción universalista ha sido criticada aceradamente. En esta línea hay que situar la objeciones de SAHLINS. Reconoce que esta investigación es modélica y abre interesantes perspectivas para la Etnografía. Ahora bien, desde una orientación semántica y siguiendo las ideas de CASSIRER sobre el lenguaje, considera que el significado de los colores tiene mucho más que ver con códigos de significación como código de valor, económico y ritual, etc.. Es decir, los colores son vistos como estructuras de significación a través de los cuales se diferencian las personas y los grupos, los objetos y las circunstancias y además son combinadas en los órdenes sociales (1977: 167; 1976: 91-93). En esta línea hay que situar las investigaciones de V. TURNER sobre la clasificación de tres colores primordiales que resumen los tipos fundamentales de experiencia universal sobre lo humano y proporcionan una especie de clasificación universal de la realidad en la medida que el organismo humano y sus experiencias cruciales —no la sociedad como propone DURKHEIM— constituyen el origen y el fundamento de cualquier clasificación (1967, 88-91).

Estas críticas han sido la base en la que muchos antropólogos se han apoyado para hacer una profunda revisión del proyecto iniciado por la Etnolingüística. Ponen en tela de juicio tres de los supuestos fundamentales en los que se basaba su teoría sobre el aparato cognitivo de los seres humanos (BOYER: 1996, 174):

1) El supuesto de que las representaciones culturales son compartidas en lo esencial por los miembros de una determinada cultura ya que sujetos colocados en diferentes posiciones elaboran modelos diferentes.

2) Que las propiedades de la lengua reflejan directamente los procesos cognitivos ya que los datos experimentales nos obligan a reconocer la existencia de relaciones complejas entre las representaciones mentales y su expresión lingüística.

3) Se ha abandonado la idea de que los fenómenos cultura-

les están regulados por una gramática. Por ello se considera que los etnógrafos que se sirven únicamente de estos campos de investigación no pueden llegar a conocer el conjunto de representaciones que un sujeto utiliza para interpretar el mundo social.

A pesar de estas críticas, se reconoce que las investigaciones etnolingüísticas fueron trascendentales para la Antropología. Los antropólogos tuvieron que revisar sus opiniones sobre la relatividad de la designación, los esquemas de categorización, la relación e influencia mutuas de pensamiento y lenguaje; a reconocer la estrecha conexión y complementariedad entre la dimensión sintáctica y semántica del lenguaje, y sobre todo la creatividad del lenguaje. Ello ha servido para criticar y rechazar el uso abusivo e interesado que los nacionalismos hacen de la lengua. En efecto, todavía siguen proponiendo e imponiendo a través de políticas culturales una concepción reificada de de la lengua al considerar que constituye la esencia de la cultura de un pueblo, y defendiendo de una manera dogmática un determinismo lingüístico según el cual la lengua predetermina su manera diferenciada de ser, de pensar y hacer. En contra de esta sacralización de la lengua se debe afirmar, basándonos en las aportaciones de la etnolingüística, que la naturaleza humana no está condicionada por la lengua y sobre todo que la universalidad del lenguaje no es incompatible con la diversidad de lenguas. Por ello en la actualidad se empieza a reconocer la viabilidad de las hipótesis universalistas como un marco de investigación sumamente fértil. En este renovado programa de investigación se parte de la existencia de principios comunes a todos los idiomas que nos especifican lo que hay de igual y distinto entre ellos, aquellos aspectos en los que pueden variar y aquellos otros en los que siempre son iguales. En el campo de la Lingüística el enfoque universalista intenta poner de manifiesto este marco común a todas las lenguas humanas (MORENO: 1997, 13). En el campo de la Antropología social este programa de investigación se concreta en la necesidad de combinar el estudio de las competencias cognitivas universales con la especificidad de los modos de pensar particulares como ha puesto de manifiesto recientemente LESTER: "Una Antropología cognitiva que tiene como objetivo bus-

car invariantes semánticas se ha embarcado en un camino sembrado de obstáculos. Incluso si la versión fuerte de la hipótesis SAPIR-WHORF provoca muchas objeciones, la hipótesis implícita en la Etnociencia anglosajona de que el lenguaje es transparente hacia lo real, no añade una alternativa plausible incluso solamente con respecto a su función referencial. La Antropología cognitiva debe combinar los universales de las competencias cognitivas con la diversidad de las prácticas etnográficas observadas en el trabajo de campo" (1998, 14). Se trata de una perspectiva relevante que invita a complementar el estudio del lenguaje como vehículo del pensamiento con el análisis del lenguaje como medio de comunicación, participación cultural e integración social. Será el tema del siguiente apartado.

2. ETNOGRAFÍA DEL HABLA Y DE LA COMUNICACIÓN

El lenguaje no sólo es un instrumento que sirve para representar y expresar nuestras ideas sobre la realidad y, por tanto, susceptible de un análisis formal de tipo estructural. También es el medio del que se sirven los seres humanos para comunicarse entre sí y, en consecuencia, susceptible de un análisis pragmático de tipo funcional. Este enfoque permite apreciar uno de los aspectos más relevantes del lenguaje: en él se crea, se transmite y acumula la cultura. «Cada lengua sirve para hacer mundos, para dar sentido a lo humano, a las relaciones entre humanos y a la de los humanos con el mundo. Es un utillaje o herramienta con la que anticipar, prever y predecir conductas, y eso es significar. De modo que los hablantes van consolidando, aprendiendo y reteniendo redes de símbolos con los que interaccionar más y mejor. La red de significados que posibilita dar tono a la experiencia humana es precisamente los que se llama cultura» (AZURMENDI: 1998, 122). Por otra parte, la comunicación social, basada fundamentalmente en el lenguaje, desempeña el papel de organizar, calibrar y dirigir las relaciones sociales para poder mantener estable la estructura social. Estos supuestos justifican la definición del lenguaje como un conjunto de símbolos que se origina y configura dentro de un contexto social específico.

Para comprender las relaciones entre lenguaje, cultura y estructura social se han construido diferentes modelos teóricos (CARDONA: 1987, 13). Son constructos que se entrecruzan y complementan pero que también dificultan el establecimiento de una clasificación exacta. Destacaré los más relevantes. La sociolingüística estudia el lenguaje a partir de su matriz sociocultural. Intenta fijar la mutua determinación, tanto a nivel sincrónico como diacrónico, de las variables y mecanismos sociales con los estilo de *habla* y con las prácticas *comunicativas* de una comunidad de hablantes. La lingüística social de corte marxista investiga la correlación y el papel que la lengua desempeña en los procesos de intercambio y producción los cuales constituyen la base de la estructura social conformada por la clase dominante. Ha propuesto una pragmática trascendental que sería la base en la que se sustentaría la sociedad ideal de comunicación. La etnometodología aspira, a través del análisis fenomenológico, descubrir los principios y las máximas lingüísticas que guían y hace posible la interacción social. El modelo antropológico o etnografía del habla y la comunicación estudia los usos lingüísticos y sus cambios en diferentes comunidades de habla y dentro de ellas los diferentes recursos lingüísticos que hacen posible la práctica comunicativa. El etnógrafo concentra su investigación en una sociedad e intenta fijar las situaciones de habla que se producen. Su descripción y análisis hace viable el conocimiento de los patrones culturales y subculturales del habla en diferentes contextos sociales.

En el estudio de los nexos que existen entre los usos lingüísticos y sus contextos sociales de aparición es pionero el trabajo de MALINOWSKI. En *Argonauts of the Western Pacific* y sobre todo en la parte II de *Corals gardens an their magic* sostiene que al analizar las expresiones verbales de ciertos modos de pensamiento comprendemos el pensamiento real de los miembros de un grupo. La categoría clave que guía toda la investigación debe ser el «símbolo» que junto a las instituciones y los artefactos constituyen las tres dimensiones esenciales de la cultura. De entre los símbolos destaca el lenguaje y por ello considera que se debe tomar como un punto de partida sólido para la creación de una ciencia del

simbolismo que corrija los errores de la Metafísica y la Lógica formal. Construye una teoría etnográfica de la lengua centrada metodológicamente en la función y en el contexto. La lengua se considera en términos de la función que desempeña. Sostiene que sirve para controlar o influir en la acción social, pues las palabras y las frases son menos importantes por su significado literal que por sus funciones sociales. Por otra parte, la lengua es un modo de comportamiento humano y, por lo mismo, es parte de la acción social en el contexto de situación. Así, la unidad de análisis es la frase completa dentro de dicho contexto. Las palabras no pueden ser traducidas en ningún sentido absoluto, y sólo se pueden entender en el contexto de acción, pues según quiénes y dónde se usen puede variar el significado. Por todo ello, el contexto es tratado como una parte integral de la estructura de la lengua, y los significados son el resultado de la combinación creativa de las frases y las situaciones sociales (1964, 325). Un desarrollo sistemático de la idea de contexto de situación fue elaborado por J.R.FIRTH para quien esta categoría constituye el elemento central de una teoría del significado (1974, 66). Este es definido como un complejo de relaciones de distintos tipos entre los términos componentes de un contexto de situación. En el contexto de situación se ponen en relación las siguientes categorías:

A) Los rasgos relevantes de los participantes: personas, personalidades

I. La acción verbal de los participantes.

II. La acción no-verbal de los participantes.

B) Los objetos relevantes y los acontecimientos no-verbales y no-personales.

C) El efecto de la acción verbal.(1969, 182).

Una continuación de la semántica situacional es la denominada «etnografía del habla» propuesta por HYMES que parte del supuesto de que el estudio de las situaciones y usos, modelos y funciones del habla es una actividad con derecho propio y, en consecuencia, el etnógrafo debería formular sus propias preguntas sobre el habla y responderlas. De la misma manera que existe una religión comparativa, un derecho comparativo, etc., de esa misma

manera puede existir «un habla comparativa» que estudie las variaciones a través de la cultura en un campo principal de la conducta humana (1974, 83-84). De modo sintético: un estudio comparativo de los recursos culturales. Se trata de un enfoque que constituye una oportunidad especial y también una responsabilidad para la Antropología social: el estudio comparativo de los modelos y funciones del habla enfocada a proporcionar una teoría satisfactoria que abarque las estructuras normativas y los contextos sociales como vía para dibujar el mundo cognoscitivo de un pueblo. Para ello se exige una doble tarea: a) ver en qué medida las categorías mentales de un pueblo se hallan reflejadas en las formas del lenguaje; b) qué papel desempeñan las formas del lenguaje en el ulterior desarrollo intelectual de aquellos que las aprenden como únicos medios de expresión articulada (1970, 115). Para desarrollarla introduce tres categorías que constituyen un todo unitario ya que la descripción de cada una de ellas se hace en términos del resto (1962, 133):

— Eventos de habla (*Speech events*) que describe y da nombre a los acontecimientos de habla de un grupo, tanto los conocidos y ritualizados por la comunidad como los surgidos en las expresiones coloquiales.

— Factores en los eventos del habla (*Factors in speech events*) que se sustenta en un sistema inicial «etic» que contiene los siete tipos de componentes que incluye cada acontecimiento de habla: emisor, receptor, forma de mensaje, canal, código, tópico y marco.

— Funciones del habla (*Functions in events speech*) que tiene como objetivo indagar la contribución de una personalidad, sociedad o cultura al mantenimiento de una lengua. Distingue siete tipos de funciones que se corresponden con los siete tipos de factor: expresiva, directiva, poética, contacto, metalingüística, referencial y contexto-situacional. Aunque los antropólogos han considerado estas funciones como universales, el trabajo etnográfico demuestra que se pueden descubrir funciones que están presentes en un grupo y ausentes en otros.

La etnografía del habla parte del reconocimiento de que una comunidad lingüística es heterogénea y en consecuencia también

son heterogéneos sus usos lingüísticos. De ahí la necesidad de describir el lenguaje no en su dimensión sintáctica o gramatical sino atendiendo al repertorio verbal de la comunidad, es decir, al conjunto de recursos y usos lingüísticos presentes en una comunidad y de los cuales participan y se sirven los miembros de una comunidad. Tal repertorio incluye todas las variedades lingüísticas presentes en la comunidad. Estos estudios no se agotan en la descripción del repertorio sino que se interesa por el uso de estos recursos en el discurso y en la interacción. Es entonces cuando se produce un contacto fructífero con la noción de «acto de habla» desarrollada por los filósofos de la escuela de Oxford, y cuyo máximo representante fue J. L. AUSTIN. Sostiene que el lenguaje no sirve sólo para captar, interpretar y describir el universo físico y social sino también para cambiarlo, ya que a través de la comunicación lingüística se crean nuevas situaciones. Se trata de actos de lenguaje en los que decir algo es hacer algo. Distingue tres dimensiones del acto lingüístico que en la actualidad se aceptan como unidades básicas de la pragmática: el acto *locutivo* que posee significado, el acto *ilocutivo* que posee una cierta fuerza al decir algo, y el acto *perlocutivo* enfocado a lograr ciertos efectos al decir algo (1975, 121). De entre ellos destaca el acto ilocutivo. Un acto ilocutivo pone en relación una asociación de forma y contenido lingüísticos con su contexto institucional apropiado. Existen diferentes formas de enunciación ya reconocidas por la gramática tradicional y estudiados por los lingüistas: aseverar, interrogar, exhortar y ordenar, etc., Sin embargo, la etnografía llevada a cabo por los antropólogos ha completado este inventario al añadir a éstos otros muchos, sobre todo los que no presentan una estructura formal clara. Además, pretenden determinar los diversos tipos de discurso propios de una comunidad y de esta manera poder establecer su interrelación con las diversas formas de interacción social ya que su objetivo fundamental es establecer la relación que existe entre las competencias y usos lingüísticos con las prácticas sociales. «La cuestión básica no está en descubrir el significado semántico de las palabras ni la estructura formal del lenguaje, ni tampoco su estructura sintáctica profunda, sino en comprender como puede ser

que determinadas expresiones lingüísticas tengan poder ritual cuando son expresadas en determinados contextos de interacción social.... Nos interesa saber por qué esas expresiones tienen el poder de persuasión que tienen, y esto no se puede saber solamente conociendo su significado semántico ni solamente conociendo su estructura formal. Eso no se puede hacer recurriendo a los presupuestos de la teoría lingüística tradicional (en clave WHORFiana, sausuriana o chomskiana), sino que se precisa de un marco teórico que sea capaz de relacionar significados semánticos, elementos formales y estructuras de lengua con niveles de ritualización de interacción social que se hacen explícitos en cada contexto» (RODRÍGUEZ:1997, 16).

Diferentes investigadores han puesto de manifiesto los límites de la etnografía del habla y la comunicación: saber puramente descriptivo que se contenta con la mera acumulación de datos. No ha logrado convertirse en una *teoría integrada de la descripción sociolingüística* como propugnaba HYMES (1967, 30-1). La falta de un sistema de referencia común ha hecho que se posea una gran cantidad de datos de diferentes sociedades pero realizadas desde puntos de vista diferentes, es decir, usando modelos, método, estrategias y categorías sumamente diferentes. Ello ha impedido el que se pueda realizar una comparación válida de cara a lograr un conjunto de conocimientos de tipo general sobre el modo como se relacionan las competencias y los usos lingüísticos con las prácticas sociales. Y desde luego tampoco se ha avanzado en el conocimiento de las estructuras mentales que son la base de la competencia y la conciencia lingüísticas. Es una tarea que han llevado a cabo psicolingüistas y sociolingüistas a pesar que desde los inicios aparecía como uno de los objetivos básicos y prioritarios de esta subdiscplina de la Antropología social. En efecto, siempre se consideró que el estudio de los usos y recursos lingüísticos era un lugar privilegiado para entender el sistema cognitivo que guía la conducta significativa de los miembros de un grupo social. Su punto de partida debería ser el concepto de competencia comunicativa entendida como la posesión de un código lingüístico que capacita a un individuo para establecer una comunicación satisfactoria con los

miembros de su comunidad. Sería una base sólida para entender y fijar los componentes del estilo cognitivo que guía y configura el proceso de comunicación. El enfoque mentalista propuso como hipótesis de trabajo a confirmar o rechazar la existencia de tres tipos de componentes: ideativo, afectivo y conativo. De cualquier manera no se han realizado avances significativos en el desvelamiento de la naturaleza y las relaciones de estos elementos.

A pesar de estas limitaciones se reconocen sus valiosas aportaciones. Ha elaborado conceptos que han alcanzado aceptación y utilización generalizados. Se pueden destacar algunos. *Competencia comunicativa* como el código lingüístico que debe poseer un hablante para establecer una verdadera comunicación en situaciones culturalmente significantes; *comunidad de habla* como colectividad unida por el hecho de compartir una variedad lingüística y/o normas de uso; *repertorio lingüístico* como conjunto de variedades que domina (receptiva y productivamente) un individuo o una colectividad; *hecho o suceso de habla* como unidad de análisis apropiado para las tareas descriptivas y comparativas, etc. (Payrató: 1998, 91). De sus aportaciones se han beneficiado diferentes ramas de la lingüística. En efecto, hoy ya se acepta que cualquier intento de elaborar una teoría de los procesos o estrategias comunicativas universales tiene que tener en cuenta los informes y las descripciones que proporciona la etnografía del habla y la comunicación. También que cualquier programa de investigación orientado a la construcción de una teoría de la lengua y la competencia lingüísticas necesariamente debe partir de los estudios realizados en este campo (MORENO FERNÁNDEZ, 1998, 304).

3. ETNOSEMÁNTICA

La etnografía del habla ha puesto de manifiesto que la interpretación de la realidad la mayoría de las veces se basa en impresiones intuitivas y que éstas se expresan por medio de expresiones lingüísticas que en su mayor parte no se ajustan a los moldes rígidos de una gramática formal. Aunque el lenguaje funciona dentro de unas regularidades estructurales muy concretas, también posee un dinamismo y una flexibilidad que le permite superar la

rigidez de las reglas de la lógica. La lengua muchas veces no se rige por los moldes del sentido común y los cánones lógicos, es más, muchas veces socava los principios de la lógica como vieron desde el principio los defensores del análisis componencial. Pues bien, dentro de los recursos del lenguaje que no se ajustan a moldes lógicos y no son susceptibles de un tratamiento puramente formal, hay que subrayar una serie de unidades lingüísticas: las alegorías, las metáforas, las sinécdoques, las metonimias, los proverbios, los refranes, etc. De entre todas ellas la metáfora ha recibido una atención especial: se trata de una expresión simbólica que desempeña un papel esencial dentro de cualquier cultura. La metáfora pone en conexión dos pensamientos de cosas distintas en una sola palabra o frase cuyo significado proviene de esa conexión. Se ha destacado los siguientes caracteres de la metáfora: su flexibilidad, carencia de referente preciso y su independencia de las reglas de la gramática; su ambigüedad y al mismo tiempo orientación a la superación tanto de la incertidumbre como de las dicotomías. Por ello se comprende que la metáfora no es ni una predicación ni una sustitución sino, como demostró P. RICOEUR, un trabajo de semejanza, una operación analógica productiva en la que lo que cae bajo su alcance queda abierto e indeterminado, y con ello la posibilidad de inventar nuevos conceptos e incluso transformar y crear mundos nuevos. En efecto, por medio de la intelección y experimentación de un tipo de cosa en términos de otra se expanden las potencialidades del lenguaje ya que se pueden crear nuevos términos y conceptos que modifican nuestra visión de la realidad y nuestra conducta dentro del medio físico y social. En este contexto de investigación la metáfora deja de ser tan sólo una figura retórica, un tropo infrecuente propio sobre todo del lenguaje literario. Es de uso cotidiano, aparece en todos los hablantes normales independientemente del sexo, la edad, el nivel de instrucción, etc. y en todos los ámbitos de la actividad humana. Pero sobre todo es un fenómeno lingüístico por medio del cual se pueden producir cambios en la estructura de nuestro sistema conceptual. Se considera no solamente que existe un germen metafórico en todo lenguaje sino que además, como ha su-

brayado FERNÁNDEZ DE ROTA, el dinamismo del lenguaje estriba en la cotidianidad de la metáfora viva: cada momento de nuestra acción y discurso, aunque apoyado en un conocimiento previo y nuestras aptitudes adquiridas, entra en interacción metafórica con cada nuevo contexto (1988, 74). Estas son algunas de las razones por la que se ha tomado como punto de referencia para comprender el aparato cognitivo humano (FOLEY: 1997, 182). De cualquier manera conviene subrayar la existencia de tres grandes corrientes de investigación que han tomado como espacio de investigación este recurso lingüístico: a) *intrínseca*:: qué procesos *cognitivos* están implicados en su producción para, desde ellos, comprender la estructura del aparato cognitivo; b) *extrínseca*:: qué papel desempeñan las metáforas en la configuración y desarrollo del orden social en cuyo contexto se genera el pensamiento simbólico; c) *lógica*: enfocada al descubrimiento de la estructura formal del mundo de los símbolos. Veamos cada una de estas dos orientaciones.

La orientación «intrínseca» parte de un principio básico en ciencias sociales: la existencia de un proceso de realimentación entre los individuos y la estructura social. En efecto, las creencias y valores de los individuos son la base sobre las que se estructura una sociedad, pero al mismo tiempo la configuración social conforma los modos de ser y pensar de los individuos. El reconocimiento de este hecho no es, sin embargo, ningún obstáculo para que se pueda enfocar y centrar exclusivamente la investigación en la primera dimensión de este proceso: en el modo cómo la estructura de los sistemas socioculturales está creada, formada y constreñida por las mentes y cerebros individuales, al análisis de la dirección que toma cualquier cultura en la medida que *uno* de los factores esenciales del cambio proviene de lo que los seres humanos individuales puedan pensar, imaginar y aprender y de lo que sea aceptado por los miembros de la comunidad en el proceso de comunicación (COOPER: 1997, 197). Los conceptos expresados a través del lenguaje constituyen una fuerza activa en la configuración del sistema social y de ahí la importancia de entender cómo esos conceptos están fundamentados, estructurados, relacionados unos con otros y definidos (LAKOFF y JOHNSON: 1980, 106;

INDURKHYA: 1992, 133). LEVINE propuso tres objetivos concretos a realizar por la etnografía comparativa: a) ¿Cómo está representada una idea?, b) ¿Cómo están conectadas entre sí las ideas?, y c) ¿Cómo están relacionadas las ideas con la realidad? (1977, 326).

Los resultados alcanzados a través de esta etnografía comparativa constituyen un buen punto de apoyo para elevarse a un nivel superior de reflexión donde poder elaborar un modelo más abstracto del aparato cognitivo humano. Pues bien, si la mayor parte de nuestro sistema conceptual está fundado y estructurado metafóricamente como muestran los estudios etnográficos, el análisis de la metáfora se constituye en un espacio de reflexión privilegiado para poder construir este tipo de modelos. Añadir inmediatamente que la aceptación del enfoque metafórico no es neutral sino que implica el rechazo de dos marcos teóricos extremos en los que también se han construido este tipo de modelos. De una parte, el «objetivismo» que afirma que el mundo está constituido por objetos que tienen propiedades bien definidas, independientes y entre las cuales se pueden establecer relaciones fijas. Culmina en el análisis componencial en el que cada objeto recibe un nombre dentro del lenguaje, y los modelos formales de la mente que proporcionan las ciencias cognitivas. De otra parte, el «subjetivismo» que subraya el papel de la imaginación para expresar los aspectos únicos de nuestra experiencia personal. De esta manera la intuición pura subjetiva es la base de nuestro sistema conceptual en la medida que es la mejor guía para la acción. Se trata de dos mitos complementarios dentro de la cultura occidental que hay que superar. Para obviarlos se debe tomar punto de partida los tipos naturales de experiencia que son producto de la «naturaleza humana». Esta se puede ver en una doble dimensión: a) biológica, es decir, del tipo de seres que somos y la manera en que interaccionamos con nuestros ambientes físico y cultural y b) cultural, es decir, de los conocimientos que aprendemos y recibimos como miembros de un grupo social (LAKOFF y TURNER: 1989, 66). Partir de la naturaleza humana no significa aceptar un universalismo radical en la medida que el sistema conceptual humano no posee una estructura inmutable. Depende siempre y es re-

lativo a un sistema conceptual concreto y a un conjunto de valores culturales. Desde estos supuestos nos podemos elevar a un nivel más abstracto de reflexión en el que se trata de precisar cuales son los *dominios cognitivos* que según LANGACKER configuran nuestros conocimientos (1987, 147-54) o como propone LAKOFF fijar los *modelos cognitivos idealizados* que conforman el sistema conceptual humano. Este autor distingue cuatro tipos (1987: 68):

— Proposicionales: especifican elementos, sus propiedades y las relaciones que los conectan.

— Imágenes esquemáticas: especifican la esquematización de determinadas imágenes como trayectorias, longitudes o formas.

— Metafóricos: en los que un dominio es comprendido en términos de otro.

— Metonímicos: en los que un submodelo se usa para comprender la categoría como un conjunto.

La orientación «extrínseca» considera el pensamiento como un hecho básicamente social, en manera alguno privado sino público. La unidad de análisis es el contexto cultural ya que constituye el marco en el que adquieren sentido las acciones humanas, el espacio donde se producen los procesos y transaciones que crean *significado* y, por consiguiente, el lugar donde se configuran las maneras de ser y pensar. Este supuesto se basa en dos argumentos: «El primero es que, para comprender al hombre, es preciso comprender cómo sus experiencias y sus actos están moldeados por sus estados intencionales; y el segundo es que la forma de esos estados intencionales sólo puede plasmarse mediante la participación en los sistemas simbólicos de la cultura» (BRUNER: 1991, 47). El análisis de los esquemas mentales internos pasa a un segundo plano para dar prioridad al modo como se genera el pensamiento dentro del orden social. Y un buen punto de partida para comprender este proceso es tomar como espacio de reflexión el lenguaje en su dimensión creativa. Se recuerda que entre las figuras locales del lenguaje destaca la metáfora, que las intuiciones sobre el carácter general de las cosas se expresan en metáforas y que en consecuencia los estudios realizados sobre los rasgos definidores de ciertos ámbitos de experiencia deben ser completados con es-

tudios sobre el modo en que la «predicación metafórica» establece relaciones entre ámbitos. En ella se producen desplazamientos que nos proporcionan datos fundamentales acerca de la manera en que los subjetivo se relaciona con lo objetivo, lo real con lo imaginario (FERNÁNDEZ: 1974, 132). Se trata de una observación pertinente por cuanto el modelo teórico que explica la naturaleza del lenguaje ha venido siendo el de la gramática transformacional propuesta por Chomsky. Y es cierto que una de las características fundamentales que este lingüista asigna al lenguaje es la creatividad, pero también es cierto que la reduce al despliegue y combinación de las estructuras existentes. Ello exige respetar las reglas gramaticales ya que de esta manera los seres humanos están capacitados para producir y comprender un conjunto infinito de nuevas expresiones. Se trata de una «creatividad reglada» y por tanto es una falsa visión de la creatividad, pues la metáfora entraña la invención y adquisición de nuevas categorías semánticas y no una simple desviación de la norma lingüística. Es un dato decisivo ya que con ella se muestra la existencia de una forma lingüística que quebranta las rígidas normas del lenguaje. A través de ella se descubren posibilidades nuevas que no se deducen mecánicamente del sistema lingüístico. Pero, sobre todo, desempeña un papel esencial en el desarrollo de cualquier sistema cultural. Añade a lo dado la formulación y el respaldo para nuevas categorías de significado y además tiene la virtud de aumentar los recursos léxico-semánticos de los sistemas lingüísticos y sirve como dispositivo indispensable para adaptar estos sistemas a las necesidades comunicativas en continuo cambio de los hablantes. La creatividad en relación con la metáfora consiste en la utilización de las estructuras existentes para forjar otras nuevas (BASSO: 1981, 262). La metáfora hace un uso llamativo de esos cánones con el fin de capitalizar los significados connotativos, consiguiendo expresar lo que los significados designativos no pueden expresar.

Un intento de sistematización de esta orientación se puede encontrar en C. GEERTZ. Parte de la necesidad de superar la visión mentalista y cientista del lenguaje para poder desarrollar una teoría adecuada de la acción simbólica en cuyo marco se podrá com-

prender la esencia del pensamiento humano. También para él la metáfora es un recurso del lenguaje que se sale de los cánones del pensamiento puramente formal: «En la metáfora se tiene, en efecto, una estratificación de significaciones en la cual una incongruencia de sentido en un nivel produce una afluencia de significación en otro. Como lo señaló Percy, el rasgo de la metáfora que más molesta a los filósofos (y, podría haber añadido, a los científicos) es que sea «falsa»: «ella afirma de una cosa algo que es diferente de ella». Y, lo que es peor, tiende a ser más efectiva cuanto más «falsa». La fuerza de una metáfora deriva precisamente de la interacción entre las significaciones discordantes que ella simbólicamente fuerza en un marco conceptual unitario y del grado en que esa coacción logre superar la resistencia psíquica que semejante tensión semántica genera inevitablemente en quien está en posición de percibirla» (1973, 210-11).

Este enfoque metafórico desplaza el análisis *funcional* de las formas simbólicas de una comunidad —centrado en el *status*— y *estructuralista* —centrado en el código independiente del sujeto, objeto y contexto— hacia a una semántica social que se asemeja a la interpretación literaria de los textos. Partiendo de la paradoja que supone la unidad del pensamiento como proceso y la diversidad de sus múltiples expresiones como producto, opta por un «relativismo complejo» que trata de desvelar su estructura interpretando el tráfico de formas simbólicas vigentes en una comunidad. Estas constituyen su cultura y la mejor manera de analizarlas e interpretarlas es verlas como un conjunto de textos que el antropólogo puede leer. Esta visión de las instituciones, costumbres y cambios sociales como fenómenos de algún modo «legibles» exige una nueva metodología. Obliga a enfocar y dirigir nuestra percepción hacia modos de pensar bastante más familiares al traductor, al exégeta, o al iconógrafo más que al analista de tests, al analista de factores o al encuestador. En este modelo textual se rechaza un tratamiento abstracto de la cultura y se usa técnicas de análisis más *interpretativas*. Se configura un tipo de Antropología de orientación hermenéutica que tiene como objetivo fundamental la interpretación de los símbolos culturales, el conocimiento

del significado profundo que constituye la cultura entendida como sistema simbólico. Y es este marco lingüístico en el que hay que situar su visión del pensamiento humano. Lo define como un racimo ordenado de símbolos significativos. Por símbolo entiende cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción. No se trata de símbolos abstractos sino de formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia pero fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, juicios, actitudes, etc. Una categoría que sirve para precisar el sentido de estas afirmaciones es la de «modelo». Los símbolos son modelos «para» en la medida que sirven para dar forma y estructurar la realidad física y social; también son modelos «de» en la medida que sirven para representarla. A diferencia de los animales que sólo poseen modelos «para», es la congruencia entre los modelos «para» y los modelos «de» lo que constituye el pensamiento humano. Estos modelos son fuentes extrínsecas de información y en manera alguna se deben situar en el cerebro de los organismos sino que tienen su existencia en el mundo intersubjetivo, es decir, son públicos. Tanto el lenguaje como el conocimiento obtienen toda su significación dentro del marco de nuestra actuación. Y como nuestra acción depende del contexto social, la *cognición* es un acontecimiento básicamente social: social en sus orígenes, en sus funciones, en sus formas y en sus aplicaciones. Para entenderlo debemos analizar qué piensa la gente que está tratando de hacer o lo que está haciendo para explicar eso, en una palabra, intenta comprender y explicar lo que está ocurriendo entre ellos. Con Wittgenstein subrayará que lo dado son las *formas de vida.* De ahí que no tenga ningún valor deducir sus procesos de razonamiento a través de principios psicológicos que conforman el aparato cognitivo de los seres humanos, sino que intenta comprender qué significan para las personas lo que están haciendo, lo que piensan que están haciendo, qué significado tiene para ellos el asunto en el que se hallan inmersos (1986, 243). La conducta es entendida como acción simbólica y pasa a un segundo plano el análisis de las estructuras mentales de los individuos. Y la cultura es concebida como estructuras de significación

socialmente establecidas: mecanismo de control como planes, recetas, fórmulas, reglas e instrucciones que gobiernan la conducta humana. Este es el contexto en el que se pueden explicar cómo se comportan las personas: seres humanos implicados en una acción simbólica. Se ve meridianamente clara su oposición a la Antropología cognitiva clásica en la que se conjuga un formalismo y un subjetivismo extremados al analizar la cultura que conciben como el conjunto de estructuras psicológicas mediante los cuales los individuos guían su conducta. La falacia cognitivista consiste en pensar que los fenómenos mentales se pueden estudiar por métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica. Considera por el contrario que solamente un enfoque semiótico de la cultura nos puede ayudar a comprender el mundo conceptual de los sujetos. Añadir inmediatamente que ese mundo en el que viven los sujetos es de carácter ritual, afectivo y simbólico. Se concibe al ser humano como un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha creado. Este conjunto de significados constituye el marco y el horizonte en el cual existimos y nos desarrollamos como hombres y, en consecuencia, el verdadero espacio en el que se puede comprender el pensamiento humano (1994, 177).

La orientación «lógica» aspira a identificar el conjunto de símbolos esenciales que constituyen el núcleo de una cultura. Esta se puede describir como un conjunto de conocimientos y creencias a través de las cuales los miembros de un grupo expresan lo que piensan acerca del mundo, sobre ellos mismos y sobre el modo como deben actuar. Se resuelve en un conjunto de término básicos con los cuales se pueden formar expresiones lingüísticas que se pueden formular en forma de proposiciones. Están enlazadas entre sí y, por tanto, constituyen un sistema. Desde esta perspectiva la cultura se puede definir como un conjunto de símbolos y significados. Pero lo específico de esta concepción es que la conciben como un sistema separado. Constituye un mundo aparte y diferente del conjunto de creencias que posee una persona particular y en las cuales se basa para decidir y actuar. Se trata de dos niveles de análisis diferentes y el reto del antropólogo consiste en servirse de sus informantes para correlacionara dos aspectos que

solamente por necesidades teóricas se diferencian. Cada sociedad tiene su propio mundo de símbolos y en consecuencia su particular mundo de vida. Se supone que cada cultura genera un matiz diferenciador y que en consecuencia posee un estilo cognitivo propio. Ello obliga al antropólogo a descubrir el dispositivo mental que lo genera, a investigar los procesos cognitivos que lo hacen posible, a descifrar el sentido que tiene para los miembros de un grupo social, pero sobre todo, y para no caer en ningún tipo de formalismo, a considerar al hombre como productor y negociador de significados. Pero a diferencia de la orientación extrínseca se considera un paso previo y necesario la fijación de las «constantes simbólicas» que nos permitan aclarar el mundo de la vida. Este es el objetivo primario de D. SCHNEIDER quien sostiene la necesidad de distinguir tres dimensiones: individuo, sociedad y cultura. Esta última la define como un conjunto de símbolos y significados. Para su análisis fija dos niveles: a) normativo que se centra en las capacidades del Ego y las decisiones que toma, y b) cultural que trata de investigar las unidades o categorías, sus relaciones, la estructura global de los símbolos y significados que contienen las definiciones fundamentales sobre la naturaleza del mundo, sobre la vida y sobre el lugar del hombre en ella. Un mapa de este nivel nos permitirá acceder a la comprensión de la conducta culturalmente regulada así como la visión que los miembros de un grupo poseen del mundo en que viven, es decir, su aparato cognitivo.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. 1989: «Lenguaje, cultura y cibernética» en FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A., *Lengua y cultura,* A Coruña, Edicios do Castro.

ARGENTE, J.A. 1996: «El lenguaje y la cultura: lingüística y antropología» en Marin, C. (Edit.), *Elementos de lingüística,* Madrid, Octaedro.

AUSTIN, J.L. 1975: *How to do Things with Words,* London, Oxford University Press.

AZURMENDI, M. 1998: *La herida patriótica,* Madrid, Taurus.

BASSO, K.H. 1981: ««Wise words» of the Western Apache: Metaphor and semantic theory» en CASSON, R.W., *Language, culture and cognition*, New York, Macmillan.

BERLIN, B y KAY, P. 1969: *Basic color terms. Their universality and evolution*, Berkeley, University of California Press.

BLOOMFIELD, L. 1973: *Aspectos lingüísticos de la ciencia*, Madrid, Taller.

BOAS, F. 1964: *Antropología cultural*, Buenos Aires, Solar.

BOAS, F. 1940: «The limitations of the comparative method of Anthropology» en *Race, language, and culture*, New York, Macmillan.

BOAS, F. 1992 (1911): *La mentalidad del hombre primitivo*, Buenos Aires, Almagesto.

BOYER, P. 1996: «Antropología cognitiva» en Bonte, P. e Izard, M., Diccionario de *Etnología y Antropología*, Madrid, Akal.

BROWN, C. 1977: «Folk botanical life-forms: their universality and growth» *American Anthropologist.*

BROWN, C. 1979: «Folk zoological life-forms: their universality and growth» *American Anthropologist* 81.

BRUNER, J. 1991: *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Alianza, Madrid.

BRUNER, J. 1997: *Educación, la puerta de la cultura*, Madrid, Visor.

BUCHLER, I. 1982: *Estudios de parentesco*, Barcelona, Anagrama.

BUXO, M.J. 1983: *Antropología lingüística*, Barcelona, Cuadernos Anthropos.

CARDONA, G.R. 1987: *Introduzione alla sociolinguistica*, Torino, Loescher.

CARDONA, G.R. 1989: «Tareas de la etnolingüística y recolección de taxonomías populares» en FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A., *Lengua y cultura*, A Coruña, Edicios do Castro.

CARDONA, G.R. 1994: *Los lenguajes del saber*, Barcelona, Gedisa.

CASSIRER, E. 1945: *Antropología filosófica*, México, F.C.E.

CASSON, R.W. 1981: *Language, culture and cognition*, New York, Macmillan.

CÁTEDRA, M. 1988: «Símbololismo, teoría del símbolo, antropología simbólica» en Reyes, R. (Edit.), *Terminología científico-social*, Barcelona, Anthropos.

COLBY, B., FERNÁNDEZ, J. y KRONENFELD, D. 1981: «Toward a convergence of cognitive and simbolic anthropology» *American Etnologist* 8/3.

CONKLIN, H.C. 1955: "Hanunóo color categories", *Southwestern Journal of Anthropology*, 11.

COOPER, R.L. 1997: *La planificación lingüística y el cambio social*, España, Cambridge University Press.

D´ANDRADE, R. G. 1987: «A folk model of the mind» en Holland y Quin (Edts.) *Cultural models in language and thought*, New York, Cambridge University Press.

DOLGIN, J.L., Kemnitzer D.S. y SCHNEIDER, D.M. (Edts.), 1977: *Symbolic Anthropology*, New York, Columbia University Press.

DOUGHERTY, J.W.D. 1985: *Directions in Cognitive Anthropology*, Urbana, University of Illinois Press.

DURKHEIM, E. 1993: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.

ELIAS, N. 1994: *Teoría del símbolo. Un ensayo de Antropología cultural*, Barcelona, Península.

ERWIN, S.M. 1970: «Lenguaje y pensamiento» en Tax, S., *Antropología: una nueva visión*, Cali-Colombia, Norma.

FERNÁNDEZ, J. 1974: «The mission of metaphor in expresive culture» *Current Anthropology*.

FERNÁNDEZ, J. y Anula, A. 1995: *Sintaxis y cognición*, Madrid, Síntesis.

FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. 1988: «Antropología social y semántica» en Lison, C. (Edit.), *Antropología social sin fronteras*, Instituto de Sociología aplicada de Madrid.

FIRTH, J.R. 1969: *Papers in linguistics 1934-1951*, London, Oxford Univesity Press.

FIRTH, J.R. 1974: «On sociological linguistics» en HYMES, D.H., *Foundations in sociolinguistics. An ethnographic approach*, Philadelfia, University of Pennsylvania Press.

FOLEY, W.A. 1997: *Anthropological linguistics. An introduction*, Oxford, Blackwell.

FRIBOURG, J. 1996: «¿Es la etnolingüística una disciplina íntegra» *Actas del VII Congreso de Antropología social*, Vol. 2, Zaragoza.

GARCÍA, J.L. 1996a: «Dominios cognitivos» en Prat, J. y Martinez, A., *Ensayos de Antropología cultural,* Barcelona, Ariel.

GARCÍA, J.L. 1996b: «El análisis del discurso en Antropología social» *Actas del VII Congreso de Antropología socia,* Vol. 2, Zaragoza.

GEERTZ, C. 1973: *The interpretation of Cultures,* New York, Basic Books.

GEERTZ, C. 1986: «Nociones del pensamiento primitivo. Diálogo con CLIFFORD Gertz» en Miller, J. (Comp.), *Molinos de la mente,* México, F.C.E.

GEERTZ, C. (1994): *Conocimiento local,* Barcelona, Paidós.

GOMILA, A. 1995: «Evolución y lenguaje» en Broncano, F., *La mente humana,* Madrid, Trotta.

GOUDENOUGH, W.H. 1956: «Componential analisis and the study of meaning» *Language,* 32/1.

GOUDENOUGH, W.H. 1975 (1962): «Introducción» en Llobera, J.R., *La antropología como ciencia,* Barcelona, Anagrama.

GOUDENOUGH, W.H. 1964: «Cultural Anthropology and linguistics» en HYMES, D. H.(Edit), *Language in culture and society: a reader in linguistics and anthropology,* New York, Harper & Row.

GOUDENOUGH, W.H. 1968: «Componential Analysis» *International Encyclopedia of the Social Sciences,* Vol.3, New Yok, Macmillan Company & The FreePress.

HYMES, D.H. 1962: «The Etnography of Speaking» en Fischman, J.A. (Edit.), *Readings in the Sociology of Language,* Suton, The Hague.

HYMES, D.H. 1967: "Por qué la lingüística necesita del sociólogo" en Barbano, F. et alii, *Estructuralismo y sociología,* Buenos Aires, Nueva Visión.

HYMES, D.H. 1970: «Una nueva perspectiva para la antropología lingüística» en Tax, S., *Antropología: una nueva visión,* Cali-Colombia, Norma.

HYMES, D.H. 1974: *Foundations in sociolinguistics. An ethnographic approach,* Philadelfia, University of Pennsylvania Press.

INDURKHYA, B. 1992: *Metaphor and cognition,* Dordrecht, Kluwer Academic.

LANGACKER, R.W. 1987: *Foundations of cognitive grammar,* Vol. 1, Stanford, Stanford University Press.

LAKOFF, G. 1987: *Women, fire and dangerous things*, Chicago, University of Chicago Press.

LAKOFF, G. y JOHNSON, M. 1980: *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press.

LAKOFF, G. y TURNER, M. 1989: *More than cool reason*, Chicago, University of Chicago Press.

LENNEBERG, E.H. 1953: «Cognition in ethnoliguistics» *Language*, 29/4.

LENNEBERG, E.H. 1974: *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente.

LESTER, D. 1998: "How chimpanzees have domesticated humans. Towards an anthropology of humans-animals communication" *Anthropology Today* 14.

LEVINE, R.A. 1977: *Cultura, conducta y personalidad*, Madrid, Akal, Madrid.

LOUNSBURY, F.G. 1956:, "A semantic analysis of the Paunee kinship usage" *Language*, 32/1.

LOUNSBURY, F.G. 1982 "Lenguaje y cultura" en Hook, S. (Comp.), *Lenguaje y filososofía*, México, F.C.E.

LYONS, J. 1981: *Introducción en la lingüística teórica*, Barcelona, Teide.

LYONS, J. 1997 (1995): *Semántica lingüística*, Barcelona, Paidós.

MALINOWSKI, B. 1961(1922): *Argonauts of the western Pacific*, New York, Dutton Paperback.

MALINOWSKI, B. 1935: *Coral gardens and trheir magic*, Vol. 2, London, George Allen & Unwin.

MALINOWSKI, B. 1964: «El problema del significado en las lenguas primitivas» en Ogden, C.K. y Richards, I.A., *El significado del significado*, Buenos Aires, Paidós.

MARTINET, A. 1965: *Elementos de lingüística general*, Madrid, Gredos.

MORENO, J.C. 1997: *Introducción a la lingüística. Enfoque tipológico y universalista*, Madrid, Síntesis.

MORENO FERNÁNDEZ, F. 1998: *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona, Ariel.

MUNICIO, A.M. 1998: "Biología del habla y del lenguaje" en MORA, F. y SegoviaJ.M. (Coords.), *Ciencia y sociedad*, Madrid, Fundación Central Hispano.

PAYRATO, Ll. 1998: *De profesión lingüista. Panorama de la lingüística aplicada*, Barcelona, Ariel.

PITKIN, H. 1982: "Lenguaje y cultura" en Hook, s. (Comp.), *Lenguaje y filososofía*, México, F.C.E.

PUJADAS, J.J. 1989: "Antropología lingüística. Lenguaje humano y diversidad cultural" en Frigole, J. (Dir.), *Las razas humanas*, VI, Barcelona, Instituto Gallach.

REYNOSO, C. 1987: *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, Buenos aires, Búsqueda.

REYNOSO, C. 1987: *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva: una propuesta sistemática*, Buenos aires, Búsqueda.

RODRÍGUEZ, X. 1997: "¿Onde nos leva hoxe a antropoloxia da linguaxe" en RODRÍGUEZ, X. (Coord.) *As linguas e as identidades*, Universidad de Santiago de Compostela.

ROSS, Ph. E. 1997: "Lengua y visión del mundo" en *El lenguaje humano*, Barcelona, Temas de Investigación y ciencia.

ROSSI-LANDI, F. 1974: *Ideologías de relatividad lingüística*, Buenos Aires, Nueva Visión.

SALZMANN, Z. 1993: *Language, culture and society: an introduction to linguistic anthropology*, Boulder, Westview.

SAN ROMÁN, T. 1996: *Los muros de la separación*, Madrid, Alianza.

SAPIR, E. 1954: *El lenguaje*, México, F.C.E.

SAHLINS, M. 1977: "Colors and Cultures" en DOLGIN, J.L., KEMNITZER, D.S. y SCHNEIDER, D.M. (Edts.), *Symbolic Anthropology*, New York, Columbia University Press.

SAHLINS, M. 1976: *Uso y abuso de la biología*, Madrid, Siglo XXI.

SATRÚSTEGUI, J.M.ª. 1989: *Antropología y lengua*, Pamplona, Etnología vasca.

SCHEFFLER, H.W. y LOUNSBURY, F.G. 1971: *A study in structural semantics: The Siriono kinship system*, Englewood Cilffs, Prentice Hall.

SCHNEIDER, D. 1968: *American kinship*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

SERRANO, S. 1996: "Antropología y lingüística" en Prat, J. y MARTÍNEZ, A., *Ensayos de Antropología cultural*, Barcelona, Ariel.

TURNER, V. 1967: *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, London, Cornell University Press.

TYLER, S. 1969: *Cognitive Anthropology*, New York, Rinhart and Winston.

TYLOR, E.B. 1994 (1871) *Primitive culture: Researches into development of mythology, phylosophy, religions, art, and custom*, Obras completas, Vol. IV, London, Routledge/Thoemes Press.

TYLOR, E.B. 1973: *Antropología*, Madrid, Ayuso.

WALLACE, A.F. y ATKINS, J. 1960: "The meaning of kinship terms" *American Anthropologist*, 62.

WALLACE, A.F. 1968: "Cognitive theory" *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 1-2, New Yok, Macmillan Company & The FreePress.

WHORF, B.L. 1971: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral.

ANTROPOLOGÍA SEMÁNTICA

ROBERT PARKIN

1. INTRODUCCIÓN: EL FRACASO DE ESCUELAS ANTERIORES

Mi objetivo en esta ponencia es dar una visión general de la noción de antropología semántica. El término 'semántico' es normalmente asociado con el sentido o significado y, por extensión, con la definición y la clasificación. No obstante, espero poder demostrar que no es fácil dar una definición concisa de lo que es la 'antropología semántica', en gran medida porque desde ella misma se sostiene que hay algo provisional y culturalmente relativo en toda definición y, por consiguiente, en el sentido —incluido el de la misma antropología semántica. Por todo ello, quizás sea conveniente que empiece dedicando unas líneas a contextualizar históricamente la aparición de esta tendencia.

Comenzaré recordando que el cambio de la función hacia el sentido ha sido asociado con el surgimiento del estructuralismo. Ya no se veía a la sociedad como un organismo o una máquina en la que cada parte complementaba y apoyaba a las otras, y sin la cual la sociedad no podía funcionar. La visión más o menos explícita de RADCLIFFE-BROWN de que la sociedad era algo orgánico encuentra sus orígenes en el modelo de solidaridad orgánica que presenta DURKHEIM en 'La División del Trabajo'; aunque Radcliffe-BROWN lo aplicaba normalmente a sociedades que DURKHEIM habría clasificado en el grupo de aquellas en las que se observaba una solidaridad mecánica, su otro modelo. Pero en ambos casos se consideraba que las instituciones de la sociedad asumían una

forma concreta cuya explicación se buscaba en términos de un principio de funcionamiento y equilibrio mutuo que determinaba el pensamiento y la conducta de la gente. En este sentido, el ritual era una institución, y una institución importante, porque era en los momentos rituales cuando la comunidad se reunía y unificaba para absorber el conocimiento social y el sentido de solidaridad, la divulgación y reforzamiento de los cuales constituía la principal función del ritual.

Reconozco que, en aras de la brevedad, he mezclado aquí una serie de puntos de vista que mantienen entre sí matizadas diferencias. Con todo y eso, es innegable que muchos han visto este planteamiento como uno en el que el actor social no tiene más remedio que seguir unas reglas sociales que le vienen dadas —a las que se les concede gran importancia— y al que, por lo mismo, nunca se le podrá considerar responsable de los cambios o innovaciones que se produzcan. Este modelo estático, incapaz de explicar ni el cambio social ni la capacidad de los individuos para actuar independientemente sin dejar por ello de pertenecer a la sociedad, cayó finalmente bajo el peso de sus propias contradicciones.

El estructuralismo es cronológicamente un movimiento más tardío, aunque se solapa en gran medida con el que le precedió. Arraigado también en la sociología de DURKHEIM, o en la forma que esta adquirió en el pensamiento más antropológico de su sobrino Marcel Mauss, el estructuralismo se asocia principalmente con el nombre de Claude LÉVI-STRAUSS, cuya actividad académica fue una constante desde el final de la Segunda Guerra Mundial, aunque, como en el caso del funcionalismo, dentro de él han existido una serie de tendencias. Así y todo, la escuela principal considera que la estructura no es una estructura social, es decir, un fenómeno básicamente de superficie, como lo era para RADCLIFFFE-BROWN y para los funcionalistas, sino un conjunto de principios lógicos subconscientes que presentaban una serie de manifestaciones superficiales. Con toda seguridad el más destacado de esos principios es el de oposición binaria, que se manifiesta, por ejemplo, en las oposiciones entre consanguinidad y afinidad, o entre hermana y esposa, en los sistemas de alianza por afinidad, así como en la interacción de valores

simbólicos opuestos en la narración de un mito. Siguiendo el trabajo del lingüista suizo Ferdinand de Saussure, se considera generalmente que la relación entre un código subyacente y su manifestación superficial es análoga a la que de Saussure establecía entre *langue* y *parole*. La distinción a que se hace referencia con estos dos términos es fundamentalmente la que se establece entre las reglas gramaticales y las expresiones verbales concretas que producimos mediante el uso de las primeras. Esas expresiones transmiten sentido y, por consiguiente, requieren ser interpretadas por parte del que escucha, pero cuentan también con el apoyo organizativo de la gramática. Es evidente que los lingüistas pueden demostrar con facilidad que es posible producir frases perfectamente gramaticales que son absurdas desde el punto de vista semántico. Pero esa es solamente una forma de hacernos ver claramente que el sentido depende siempre de un determinado contexto. En cualquier caso, esas frases son productos artificiales destinados a demostrar otros argumentos. Para los antropólogos, el objetivo más urgente siempre es entender las expresiones de otra cultura. La contextualidad y relatividad del sentido es, evidentemente, un problema de interpretación o traducción intercultural.

Otro ejemplo de esta distinción entre código y manifestación superficial, que le encantaba a LÉVI-STRAUSS, tiene lugar en la música, en la que la armonía estructura una obra de la que la melodía es su manifestación audible.

Pero se puede hacer una distinción cualitativa todavía mayor. Aunque los principios de la armonía se han desarrollado de un modo considerable a lo largo de la historia, en un momento cualquiera —es decir, sincrónicamente— aquellos principios que se reconocen son algo finito y limitado, mientras que la creación de melodía sólo está limitada por la imaginación del músico (dentro de los parámetros del concepto de armonía vigente, por supuesto). De un modo parecido, aunque históricamente la gramática cambia, desde un punto de vista sincrónico es algo finito; el contenido de las expresiones verbales, por otra parte, es infinito. Para generalizar estas dos dimensiones a menudo se utilizan las nociones de paradigma y sintagma.

La analogía entre esta visión de la estructura y el lenguaje debería haber quedado clara a estas alturas. Se considera a la sociedad básicamente como un dispositivo de comunicación, en el que los códigos subyacentes son continuamente presentados como manifestaciones superficiales cuyos significados deben ser descodificados. A partir de ese momento existe un nuevo determinismo, que ya no es el requisito de que las distintas instituciones estén en equilibrio: la estructura de los códigos mismos se reduce a lo que son las propiedades universales del cerebro humano o al menos de la mente, que son las mismas en todas partes, independientemente de las culturas. Esto significa introducir la psicología, incluso la fisiología, en terrenos que la antropología se ha esforzado por conservar como propios. Pero los mensajes superficiales, los significados, siguen procediendo de una sociedad y, en general, el individuo no tiene más libertad que en los modelos funcionalistas. En efecto, un defensor de determinado tipo de antropología semántica ha visto en el estructuralismo de LÉVI-STRAUSS una eliminación total del sujeto que va mucho más lejos que la de DURKHEIM (CRICK 1976). Seguramente existe un sentido en el que la sociedad habla al individuo más de lo que los individuos hablan entre sí.

Con el tiempo este enfoque también empezó a perder fuerza, pero, como ha sostenido David PARKIN (1982), reaccionó transformándose de una analogía entre sociedad y lenguaje a la idea de que la sociedad es realmente un lenguaje: un modelo cibernético y, por consiguiente, como en el caso del funcionalismo, una máquina que aprisiona la expresión e iniciativa individuales. Esto dio lugar a un grado de insatisfacción semejante al que produjo el funcionalismo, aunque por razones distintas. En la década de los 70 la Universidad de Oxford fue una de la fuentes de esa insatisfacción, que se extendió posteriormente a otros sitios y con el tiempo recibió el nombre de antropología semántica, aunque hubo otros en dicha universidad que se las arreglaron para ser críticos con LÉVI-STRAUSS sin dejar de estar próximos a sus postulados básicos.

2. ANTROPOLOGÍA SEMÁNTICA: UN ENFOQUE GENERAL

Aunque la antropología semántica siguió preocupándose por el sentido, rechazó la negativa estructuralista a reconocer la capacidad humana de auto-definición y se dedicó a subrayarla con firmeza. También se consideró que el hecho de que como origen del sentido el estructuralismo presentara la interrelación de unos signos cuyos principios de organización yacían en el inconsciente negaba la participación activa del individuo, tanto a la hora de interpretar como de generar sentido; dejando al margen, en cualquier caso, el estatus ontológico de dichas estructuras. Así mismo se cuestionó la idea de que los procesos cognitivos e imaginativos más importantes fueran ubicados en el inconsciente, teniendo en cuenta que en muchos casos eran defendidos y expresados de una forma explícita. Finalmente, se rechazó la tendencia de todas las escuelas anteriores, que llegó a su máxima expresión seguramente con el estructuralismo, a distinguir al observador del observado, al sujeto investigador de los objetos que estaban siendo investigados. No se trataba simplemente de tomar en cuenta la condición del antropólogo en el contexto del trabajo de campo para evaluar la validez de sus afirmaciones posteriores. Se trataba más bien de admitir que el antropólogo también podía ser —de hecho probablemente estaba siendo— examinado por aquellos que hacían tradicionalmente el papel de observados, y, de un modo más general, que el sujeto podía convertirse en objeto y viceversa (cf. CRICK 1976). Como le gustaba decir a Edwin ARDENER: en el fondo todos somos nativos.

La respuesta no fue algo homogéneo y se vio en parte condicionada, en cada caso, por los distintos ámbitos académicos en los que el estructuralismo consiguió hacerse preponderante: no sólo en antropología, sino también en filosofía, literatura y psicología. Así, junto a la antropología semántica, y ejerciendo en ocasiones influencia sobre ella, coexistieron las tendencias más filosóficas de una resucitada hermenéutica, la teoría crítica, la fenomenología y la deconstrucción de Derrida, que reflejaban todas una tendencia a la que pronto se puso de moda no querer darle un nombre. Pero aunque la antropología semántica nos parece ahora una especie

de interregno en el camino hacia el desorden conceptual en el que vive la antropología en nuestros días, hemos aprendido algo de ella. Tal vez nos haya aportado, especialmente, ese giro desde las estructuras binarias subyacentes hacia la auto-definición de superficie, desde el concepto de unos seres humanos concebidos como meros receptores pasivos de mensajes culturales a unos seres humanos concebidos como activos forjadores de sentido. Esto fomentó, entre otras cosas, un interés en el yo, en la individualidad, y en las identidades personales, con derivaciones hacia temas como el del cuerpo y los sistemas de denominación [naming] que pasaron a ser considerados fundamentales. El cuerpo como expresión y al mismo tiempo ubicación de la individualidad, y la importancia de los nombres no sólo como clasificadores sino como expresiones y certificados de la experiencia personal en un contexto cultural dado, se convirtieron en dos temas sobresalientes. También se produjo un giro, aunque no siempre completo, desde los grandes programas explicativos que desplegaban el funcionalismo y el estructuralismo para describir una cultura, hacia el énfasis en la comprensión que trajo la hermenéutica. Esto inhibió naturalmente el comparativismo sediento de universales al que las escuelas anteriores se habían dedicado de un modo excesivo; lo que pareció disgustar incluso a algunos semánticos. Pero lo que ganamos fue dejar atrás la superficialidad para acercarnos a una valoración más profunda de la unicidad cultural. Si hubo una constante, esta fue la insistencia en esa capacidad del hombre para autodefinirse a la que me he referido anteriormente.

También se produjo una llamada a la reflexión [3]. Esto puede estar relacionado con la comprensión de la reversibilidad entre sujeto y objeto que ya hemos mencionado. Ya se había aceptado

[3] [Reflexivity] en el original. *El Diccionario Moderno Español-Inglés, English-Spanish* de GARCÍA PELAYO, R., Ed. Larousse, 1984, lo traduce como «Poder de reflexión». En el *Concise Oxford Dictionary*, 1976, no aparece como tal. Sin embargo, una de las acepciones de [Reflexive], que sí aparece, es: «(De una forma o palabra) Que implica la acción del sujeto sobre sí mismo...» Y también: «(De un verbo) que indica que el sujeto es el mismo que el objeto.» N. del T.

que los antropólogos debían reflexionar sobre sus datos y experiencia de campo a la hora de llevar cabo el trabajo de mesa posterior. Pero también se llamó a la reflexión sobre el papel del antropólogo como miembro, aunque fuera temporal, de la sociedad en la que vivía y a la que estudiaba, así como al reconocimiento de que los informantes a su vez también reflexionarían sobre esa nueva situación y, cada vez más en nuestros días, sobre lo que se escribe sobre ellos posteriormente. Malcom CRICK se ha interesado de un modo especial en este reflexionar sobre la reflexión, por así decirlo, o en lo que David PARKIN ha denominado «este ontológico laberinto de espejos», en el que es cada vez más difícil distinguir la realidad (CRICK 1976; PARKIN 1982). Pues la reflexión implica precisamente un cambio constante de perspectiva de este tipo. Las definiciones y los significados, como otras formas de lo que llamamos realidad, depende hasta tal punto del punto de vista de su creador que todas las verdades universales llegan a parecer expresiones culturales que sólo son axiomáticas dentro de su propia cultura. Así pues, la antropología semántica ha reducido la antropología, incluida ella misma como tendencia, a una simple *weltanschaung* más relacionada a unas circunstancias históricas, culturales y sociales de carácter coyuntural.

A partir de aquí hay sólo un paso hacia consideraciones sobre poder y hegemonía. La antropología se avergüenza cada vez más de sus orígenes coloniales, ya scan los exteriores de un imperio, como el británico o el francés, o los interiores de una reserva indígena o de un ghetto, como en los Estados Unidos o en Australia. De un modo más general, los que defienden esta postura sostienen también que incluso en nuestros días el antropólogo es normalmente un ciudadano relativamente privilegiado del excesivamente privilegiado mundo desarrollado, cuyas tradiciones intelectuales son parte de ese Occidente hegemónico en la misma medida en que lo es el neo-colonialismo que se lleva a cabo a través de regímenes clientelistas y compañías multinacionales. Al mismo tiempo, un número cada vez mayor de ciudadanos del tercer e incluso cuarto mundo han pasado a ser parte activa en la escena política internacional, y son capaces de expresar sus exigencias y de

razonarlas desde un punto de vista cultural. ¿Sigue estando, entonces, justificado que los privilegiados interpreten a los más desfavorecidos, o incluso que hablen en su nombre, si estos son capaces de hacerlo por sí mismos? En Estados Unidos, especialmente, pero con una frecuencia cada vez mayor también en Europa, la respuesta de muchos antropólogos a esa pregunta ha sido incluir como co-autores de sus libros a sus principales informantes, convirtiendo incluso la antropología 'hegemónica' en estudios culturales 'políticamente correctos'. Podría argüirse, naturalmente, que incluso los elocuentes portavoces étnicos de la actualidad están produciendo representaciones que se prestan a ser examinadas por antropólogos posiblemente aún más cosmopolitas, que pueden comparar o deconstruir. Sea como fuere, esta tendencia está ahora demasiado establecida como para que podamos ignorarla. Es evidente que va mucho más allá de lo que la antropología semántica esperaba o incluso solicitaba, pero aún así debe mucho a la constante llamada de esta última a la reflexión y al respeto total de las voces indígenas.

Como también ha señalado David PARKIN (1982), este fue probablemente un rasgo más nuevo y distintivo de la antropología semántica que el propio concepto de sentido, que en realidad siempre ha preocupado a la antropología de una manera u otra. También se ha dicho que la antropología semántica era un enfoque de la disciplina en su conjunto, y no una mera sub-división de la misma, como la antropología política o económica. Pero hay otros temas que se han derivado de esa preocupación por el actor social como sujeto creador, tales como el interés en la práctica y no en las reglas que tanto interesaban a escuelas anteriores. En este campo la antropología semántica se fundió, o al menos coincidió con, otros enfoques, desde GEERTZ a BOURDIEU. Como ha señalado Malcolm CHAPMAN (1982), toda práctica está sujeta a una teorización, con lo que quiso decir que las reglas se construyen a su vez a partir de ella? Pero las construyen los actores sociales al igual que los antropólogos construyen sus interpretaciones de las mismas. La comprensión de este fenómeno es algo que la antropología semántica hace explícito, pasando de la simple concepción

de un mundo de prescripciones y prohibiciones a las que se asocian una serie de consecuencias supuestamente inevitables pero que en la práctica no lo son, a una visión más matizada de la negociabilidad de las reglas nominales en las interacciones de la vida diaria. Está lejos, por lo tanto, de ser un enfoque puramente conductista, principalmente porque reconoce que las reglas no solamente prescriben el comportamiento sino que lo clasifican y lo explican en un proceso de producción ideológica dinámica. Sin embargo, dicha producción corre a cargo de los actores sociales, no de la sociedad como abstracción funcional o cibernética. Las regularidades y reglas sociales no son algo fijo ni permanente, y siempre existe el peligro de hacer de ellas algo demasiado concreto. Pero existen, y actúan sobre el actor como este actúa sobre ellas. Esto sucede incluso en casos en los que la libertad para innovar o improvisar parece ser muy grande. Podemos referirnos aquí al trabajo de Martha KENDALL entre los *griots* o cantantes de alabanzas de Mali (1982), cuyo objetivo más claro es honrar a los nobles Manainka con sus cantos. Pero se produce siempre una tensión porque el cantante puede llegar a aludir con excesiva libertad a aspectos de la vida del noble en cuestión que deberían haber permanecido ocultas. Puede que lo haga de un modo deliberado, sabiendo que el noble lo va a aceptar de buen grado, o puede que lo haga sin querer dándose cuenta sólo más tarde que ha ido demasiado lejos. De esta situación aprendemos dos cosas. Primero, que la libertad no es anarquía, sino margen de maniobra dentro de unos determinados parámetros, cuya violación puede provocar desaprobación y hostilidad o, al menos, malentendidos. Pero, en segundo lugar, aprendemos que los parámetros incluyen un espacio negociable cuyas implicaciones dependerán, en último caso, de los individuos involucrados: algunos *griots* serán más atrevidos, algunos nobles más tolerantes, que otros. Así mismo, nos puede parecer que un tipo de música improvisada como es el jazz ofrece al músico una libertad creativa ilimitada. En los vertiginosos años 60, eso es precisamente lo que sucedía. Pero se comprobó que esa era una actitud demasiado arriesgada de la que la música se ha alejado en la actualidad para desenvolverse dentro de

una forma de expresión más segura, aunque menos espontánea. Normalmente la libertad se ve limitada por la necesidad de que el público entienda. De hecho, el lenguaje musical de melodías improvisadas es normalmente más restringido que el de la otra tradición, el de la composición formal que se deja por escrito.

También se puede señalar, como se hace a menudo en otros contextos, que la razón fundamental del arte es iluminar las zonas que existen en los intersticios de la lógica formal de una cultura, para lo cual utiliza la metáfora y otros tropos. Pero nada de lo que se acaba de describir puede ser definido como un simple establecimiento de reglas ni si quiera de un comportamiento supuestamente típico. La antropología semántica se resiste al estereotipo y la falsa objetivación en la misma medida en la que insiste en la reflexión, y por razones parecidas: la experiencia humana es más compleja y variable de lo que cualquier modelo reduccionista puede pretender explicar. Esto se aplica tanto a tropos como la metáfora, sobre la que ha conseguido concentrar la atención de muchos, como a las reglas y la conducta. ¿La metáfora es universal? Incluso si lo fuera, las metáforas que una cultura ve en otra pueden ser formas de lógica desde el punto de vista indígena. Con esto regresamos a la confusión entre sujeto y objeto: el estereotipado puede también estereotipar, el interpretado puede también interpretar. La teorización, la explicación es un camino de doble sentido. El conocimiento en sí mismo puede ser visto de maneras diferentes: según Anne SALMOND (1982), los Maori no comparten el concepto occidental de que el conocimiento es expandible hasta el infinito, a medida que se va investigando y reflexionando, y de que es algo fácilmente accesible para todos. En vez de eso el conocimiento Maori es finito porque está compuesto por una serie de elementos fijos y conocidos del mismo: folklore, encantamientos, genealogías, mitos, ritos y lenguaje. Es algo que se puede perder, puede acabar en manos de extraños especialmente, y por consiguiente se mantiene en secreto para poder transmitirlo sin peligros de generación en generación. Dicho conocimiento, o partes del mismo, pertenece o pertenecen también a determinados individuos; lo que le recuerda a uno el caso

de muchas burocracias y sistemas políticos, incluidos los europeos. La visión de Malcolm CRICK (1982) de la antropología semántica como un posible enfoque de la antropología del conocimiento se basaba en este tipo de ideas.

3. LA INFLUENCIA DEL CÍRCULO DE ARDENER

En muchos sentidos se puede decir que la 'antropología semántica' nació del pensamiento del ya desaparecido Edwin ARDENER (cf. 1989), aunque la suya fuera una figura en cierta medida de transición, de difícil clasificación, y que combinaba una adhesión a los principios estructuralistas con una clara disposición a criticarlos o, como a él le gustaba decir, 'desempaquetarlos'. Otro de sus temas preferidos era la poca atención que prestaba la antropología social británica al lenguaje y la lingüística, comparada con su homóloga norteamericana, si excluimos la figura de MALINOWSKI y su insistencia en la necesidad de llevar a cabo el trabajo de campo en la lengua local (ARDENER 1971; también HENSON 1974; CRICK 1976). Sin embargo, como CRICK (1976) hace notar, la antropología semántica no se puede reducir al lenguaje puesto que el sentido se transmite de muchas otras maneras —a través del simbolismo, por ejemplo. Y tampoco son un modelo los análisis semánticos formales de los que GOODENOUGH, SCHEFFLER and LOUNSBURY fueron pioneros, debido a su reduccionismo de datos procedentes de distintas sociedades a un patrón común (ibid.).

El mismo ARDENER pasó gran parte de la fase inicial de su carrera en el Camerún, donde se ocupó fundamentalmente en trabajos prácticos relacionados con la demografía, especialmente con los temas de fertilidad y divorcio. Eso le dio la oportunidad de comprobar que a la hora de llevar a cabo, digamos, un censo, no era nada fácil llegar a las definiciones que uno claramente necesitaba para empezar el trabajo. Aunque se esperaba que esas definiciones ya existieran previamente y fueran extremadamente concretas , en realidad dependían de los puntos de vista —es decir, de la auto-definiciones— de la gente que estaba siendo censada, y que pueden tener unos parámetros bastante distintos de los que el

empadronador espera. E incluso si se pudieran establecer definiciones útiles, el mismo hecho de llevar a cabo el censo contribuía al proceso definitorio a medida que iba avanzando. Así, en lugar de reflejar las categorías étnicas previamente existentes, el censo mismo las creaba y, como se repetía regularmente, las perpetuaba. Es bien conocido en toda África hasta que punto las autoridades coloniales contribuyeron a crear la noción de estructura tribal integrada y duradera. El proceso queda muy bien ilustrado en el caso de la India, donde un gran número de castas y tribus usan las definiciones creadas por el censo para establecer posiciones estratégicamente útiles para ellos en la jerarquía de castas. Del mismo modo, se dice que el número de judíos que aparecen en los censos llevados a cabo en la Galicia [4] polaca disminuyó dramáticamente a finales del siglo XIX, como respuesta a las discriminatorias leyes fiscales que fueron introducidas por las autoridades austríacas.

Por consiguiente, para Ardaner no sólo son la definición y el sentido crucialmente dependientes de distintos y cambiantes puntos de vista, sino que son también actos de creación y de una creatividad siempre en marcha, incluidos bloques enteros de conocimiento supuestamente 'científicos'. Hasta las más rigurosas y objetivas técnicas de medición están a merced de la definición subjetiva y coyuntural. Aprendemos que la objetividad no está donde creíamos que estaba, en el mundo del experto técnico. Para una antropología reflexiva reside más bien en el acto mismo de subrayar la fragilidad de las bases de la objetividad —el mundo de espejos cambiantes, otra vez. ARDENER desarrolló posteriormente estas intuiciones, especialmente la noción de acontecimiento y lo que él denominó 'densidad de acontecimientos'. Esto pretende expresar el hecho, no sólo de que ciertas culturas pueden parecer más ricas que otras, sino también el de que ciertos momentos de la vida de una cultura, como los rituales, están más cargados de actividad que otros. Sin embargo, esto también depende del punto de vista, de la definición. Esta idea queda tal vez más claramente de manifiesto en su ponencia sobre 'Areas Remotas', uno de sus textos más

[4] Algunos autores escriben 'Galitzia'. N. del T.

accesibles (en ARDENER 1989). Los habitantes de las ciudades del sur de Gran Bretaña consideran que las islas de Escocia es una zona claramente remota, un bucólico paraíso alejado del mundanal ruido, en el que la vida transcurre tranquilamente y donde no pasa casi nada. Es decir, para los no residentes en la zona las islas son 'pobres en acontecimientos'. Sin embargo, para sus habitantes, en las islas siempre está pasando algo. Los que han nacido ahí viven en el miedo constante de ser invadidos por hordas de turistas provenientes del sur; mientras que los inmigrantes trasplantados en la zona están muy ocupados intentando mantener viva unas tradiciones locales que son, al menos en parte, inventadas. Por consiguiente, para los isleños la vida es 'rica en eventos' y sus islas no son en absoluto remotas.

Un parecido contraste de perspectivas resulta evidente en un artículo de uno de los alumnos de ARDENER, Malcolm CHAPMAN (1993), sobre el condado de Cumbria, al noroeste de Inglaterra. Especialmente los contrastes que se daban dentro del mismo, entre el oeste industrializado, en el que se encuentra la controvertida central nuclear de Sellafield, y la conocida zona de senderismo y escalada conocida como el *Lake District* (la Región de los Lagos), que se sitúa al este del condado y que hoy en día es Parque Nacional. El acentuado interés por el paisaje de la zona se halla claramente dividido en esa misma línea.

El Lake District es conocido y visitado por mucha gente que aprecia su belleza y su asociación histórica con Wordsworth y otros poetas de los 'Lagos'. Se halla protegido por la poderosa influencia de las clases media y alta que, curiosamente, coinciden en esto con las clases trabajadoras que también aprecian y disfrutan la zona considerablemente. En general, todas las clases, los habitantes locales y los visitantes, coinciden en que es una zona de extraordinaria belleza natural que debe ser disfrutada y conservada para el futuro, aunque lo que ahí sucede es en gran parte dictado por un restringido núcleo de privilegiados forasteros en el sur de Inglaterra.

En cambio, la Cumbria occidental es un ámbito de confrontación entre los residentes habituales de la zona y los ajenos a la misma; y, hasta cierto punto, entre la opinión de una clase media con

una conciencia ecológica y la opinión de una clase trabajadora económicamente necesitada, en torno al valor de esa su economía basada en el desarrollo industrial. Con una historia de estancamiento industrial, con ciclos de expansión y caída dirigidos casi siempre por forasteros, siempre han tenido que aprender a vivir, y negociar, con agentes externos. Hace mucho que han desaparecido industrias tradicionales como el hierro o el carbón, que han dejado detrás un sombrío paisaje de pueblos y pequeñas ciudades industriales que se distinguen entre los montones de escoria, paisaje que no podrían contrastar más con el del Lake District. Sin embargo, en una zona sensibilizada hacia los temas ecológicos, hoy en día los intrusos no son solamente los industrialistas o entidades como la British Nuclear Fuels [5] sino también el *lobby* ecologista al que preocupa e irrita la continua actividad de Sellafield en la zona.

Se puede considerar que dicho lobby representa la punta activista y radical de un iceberg constituido por el disgusto que a una ilustrada clase media le produce la idea de yuxtaponer una fea zona industrial a un área inmaculada de extraordinaria belleza natural. Se trata también de un lobby que goza de un gran apoyo y simpatía en los medios de comunicación, al menos en comparación con el que reciben aquellos que trabajan en la industria nuclear. Otro aspecto de la cuestión es el presupuesto del que parte el citado lobby, que considera evidente que Sellafield es un peligro indiscutible para la salud de los que trabajan en ella y para la población local, que necesita que los activistas llegados de fuera hablen por ellos. Para estos, sin embargo, Sellafield es la principal fuente de empleo del lugar, de la que, directa o indirectamente, la zona entera ha llegado a depender económicamente. Tiene fama de ser una empresa que aporta además otras cosas positivas, como el dinero que ha invertido en la recuperación de algunas localidades hasta entonces muy abandonadas. También se considera que ofrece un tipo de trabajo 'más limpio' y, por eso mismo, más seguro

[5] Empresa nacional británica encargada del suministro y la supervisión de la producción energía nuclear en ese país desde 1971. N. del T.

que la suciedad y la mugre de la industria tradicional del hierro y del carbón. Por consiguiente, a los habitantes locales ha llegado a molestarles la interferencia externa y se ha llegado a establecer una verdadera batalla entre la prensa local y la nacional, con la primera intentando restar importancia a las historias de miedo de la segunda, aunque sin conseguir realmente que se oiga su voz al nivel nacional.

Para CHAPMAN esta configuración de sentidos y valores constituye un sistema semiótico, un sistema que adopta la forma de una 'geografía moral', en la que «la imaginación sociológica adjudica calidades a distintos lugares, y considera o ignora esos lugares de acuerdo con una serie de reglas que sólo se relacionan vagamente con la realidad objetiva...». Desde su punto de vista, dichas geografías moralES «ejercen una profunda influencia sobre el mundo social...tienen una sorprendente capacidad de auto-perpetuación, y sólo muy de tarde en tarde se dejan modificar por la experiencia». Es decir, en una antropología semántica, los entornos geográficos no son solamente el recipiente de determinadas cualidades, valores e incluso agentes, sino que se les adjudican 'sentidos', que cambian no solamente en función del lugar en cuestión sino también en función de los puntos de vista de distintos grupos sociales.

El mismo ARDENER estaba también interesado en temas más clásicos de definición o, por llamarla así, clasificación. El tema de la clasificación ha sido considerado una especie de obsesión de Oxford. Estaba claro que existía un interés en las distintas clasificaciones culturales de fenómenos tales como el color, las distintas partes del cuerpo y las formas de vida. En gran medida la fuente de todo esto fue el parentesco, un campo de la disciplina que ha existido prácticamente desde el comienzo de su historia moderna. En relación con este tema ha menudo se ha señalado que no sólo varían los sistemas de clasificación de distintas sociedades, sino que no existe técnicamente un sólo modelo al que se puedan reducir todos ellos. Por lo tanto, nos encontramos una vez más con una diferencia de perspectivas. El hecho de denominar a todos los primos con un solo término, como hacemos en la mayoría de las lenguas europeas, puede parecer tan absurdo en otras partes del

mundo como extraño nos parece a nosotros la separación que se establece en el sur de la India o en Australia entre primos paralelos o cruzados. ARDENER estuvo especialmente interesado en el trabajo de BERLIN and KAY sobre terminologías cromáticas (1969). Aunque ellos mismos no escribieron directamente en estos términos, se puede considerar que su trabajo comparativo a escala mundial señala la existencia de una tendencia evolutiva según la cual una clasificación cromática, compuesta por un pequeño número de términos, aumenta gradualmente en tamaño a medida que se van estableciendo más y más discriminaciones. Hay elementos técnicos en su argumentación. En concreto, sostienen que existe una cierta posibilidad de predecir el orden en el que los distintos colores recibirán su propio término cromático por separado, y también una clara tendencia a identificar los colores focales [focal colours] dentro del espectro de la luz, independientemente de la cultura. Sin embargo, aún así existe suficiente variación cultural en las clasificaciones cromáticas como para subrayar una vez más la naturaleza relativa de los sistemas de clasificación en general. Una de las contribuciones del mismo ARDENER (1982) fue demostrar que tampoco las partes del cuerpo se clasifican de la misma manera en culturas diferentes, a pesar de que existe una uniformidad fisiológica inter-cultural. Así, mientras los ingleses, entre otros, distinguen el brazo de la mano, e incluso el codo, la muñeca, etc., la lengua nigeriana Ibo los resume todos en un solo término: *aka*. Este tipo de fenómeno se puede encontrar incluso en Europa. El término alemán *Abend* se usa para denominar a la parte final de la tarde de un modo que no coincide generalmente con el de su equivalente oficial en inglés: *evening*. Y así sucesivamente.

Algunos otros trabajos anteriores de CHAPMAN (1978, 1982) también tienen interés en relación con este tema. Este autor estaba particularmente interesado en los 'celtas' de las islas británicas y de Bretaña. En ellos demuestra de forma convincente como el problema de identificar a los celtas, así como el de su propia identidad, son en gran medida de definición y de semántica; y, sin embargo, al mismo tiempo —y este es un tema fundamental— no hay una única definición aceptada por todos. Ya desde la antigüedad

el término 'celta' y sus variantes ha sido utilizado como etiqueta genérica e indiscriminada para designar a los habitantes de las periferias nor-occidentales de distintos mundos 'civilizados', ya sean estos los de los primeros mediterráneos, los de la Bretaña anglosajona o los de la Francia de los francos (estos últimos en relación con los bretones). Más aún, a los celtas se les han atribuido distintas cualidades que pueden ser en unos casos buenas y en otras malas, pero que contrastan con los modos en que los llamados 'civilizados' gustan de pensar en sí mismos. Así a los celtas se les ha considerado salvajes, terroríficos, analfabetos, con poca capacidad de expresión oral, imaginativos, poéticos, románticos, impetuosos, astutos, fanfarrones y presumidos, frugales, extravagantes, prontos al amor y a la ira, decorativos y pintorescos en el vestir, sucios y andrajosos, traidores, leales, y así sucesivamente. Por lo tanto, el contraste no es sólo étnico y geográfico, sino también moral: los celtas llegaron a ser un espejo contrapuesto a 'lo civilizado', un recordatorio constante de lo que podría llegar a ser de la civilización si no mantuviera sus principios moralES. Esta actitud ha sido claramente una constante. No sólo resurgió en el siglo XIX con el poeta Yeats y el político Disraeli, sino que también encontramos formas suaves de la misma hoy en día en la prensa británica de calidad, que hace de la transmisión de soberanía a todas las áreas celtas de su país un asunto caliente.

Pero mientras esta visión foránea de lo celta ha sido, en sus rasgos principales, una constante a lo largo de los siglos, más difícil ha sido llegar a algo que se aproxime un poco a una auto-definición uniforme y constante por parte de los propios celtas. Como mínimo han existido diferencias entre escoceses, pictos [6], galeses, irlandeses, cornualleses y bretones. E incluso dentro de cualquiera de esos grupos, la identidad, como la afiliación política, parece haber estado fragmentada, dependiendo más de del lugar de residencia o la subordinación a una determinada estructura jerárqui-

[6] Pueblo antiguo de origen desconocido que habitó en zonas del norte de Gran Bretaña. Se había unido al Reino de Escocia en 843, desapareciendo gradualmente el nombre. *The Oxford English Dictionary*, pág. 830. N. del T.

ca que de un modelo identitario a gran escala. CHAPMAN sostiene que no fue sino hasta la llegada del agitado período romántico, a finales del siglo XVIII, que los escoceses se descubrieron a sí mismos como nación, como lo hicieron otras etnias y nacionalidades en ese mismo siglo y en el siguiente. Cuando, en 1978, apareció el libro de CHAPMAN

The Gaelic Vision in Scottish Culture, no fue bien recibido en Escocia porque cuestionaba lo que había llegado a ser la visión nativa de una antigua e inalterable identidad escocesa y sostenía que, en realidad, era una identidad inventada y asociada con un período histórico concreto, ni siquiera uno especialmente remoto. Algunos verán en esto el peligro de la hegemonía, las palabras del privilegiado antropólogo que usurpa el derecho a interpretar una cultura que no es la suya. Sin embargo, el asunto no es tan sencillo. Lo que CHAPMAN hace es básicamente señalar que la identidad adjudicada a los celtas por parte de la llamada civilización nunca ha correspondido enteramente con las auto-definiciones celtas. En otras palabras: no existen definiciones incuestionables de cosas tales como la identidad, sino tan sólo auto-definiciones y definiciones de otros, siendo estas últimas poco más que puros estereotipos. Así pues, lo que hace CHAPMAN es llevar más lejos el principio de que esas auto-definiciones son dignas de respeto en sí mismas y es en lo que los antropólogos deberían concentrarse en sus debates sobre la identidad.

Existe, sin embargo, otra cara de la moneda.

Aunque los estudios culturales pueden estar satisfechos quedándose en este punto, existe un posible objetivo antropológico consistente en ir más allá de esas auto-definiciones a la búsqueda de sus contextos históricos, políticos, sociales, etc. Normalmente se puede comprobar que estos son coyunturales más que esenciales, y uno acaba sumido en un cierto grado de deconstrucción. Esto puede resultar incómodo, incluso doloroso, amenazante, pero en la mayoría de los casos nos da una imagen más verdadera. Por otra parte, tampoco es cierto que sólo grupos minoritarios como los celtas se vean sujetos a este fenómeno. Con mayor facilidad se puede demostrar que las identidades británica, inglesa, norteamericana, etc. tie-

nen sus orígenes en una determinada coyuntura histórica y no en algo esencial. Irónicamente, la transmisión de soberanía a los celtas en Gran Bretaña puede llegar a debilitar una identidad específicamente británica: por muy salvajes, románticos e intratables que sean escoceses y galeses desde el punto de vista de los ingleses, estos les necesitan, incuestionablemente, para ser británicos.

Un problema que se encuentra el antropólogo en esta situación es que los objetos de su estudio pueden normalmente, hoy en día, leer posteriormente lo que se ha escrito sobre ellos; tal es la expansión de la alfabetización y del mundo de las comunicaciones a escala mundial. La experiencia de CHAPMAN encontró un reflejo en la de Maryon McDonald, que trabajó con el movimiento bretón en el noroeste de Francia (1989). Este estaba compuesto por distintos tipos de entusiastas, algunos llegados de fuera, que consideraban a los agricultores y granjeros bretones los auténticos representantes de 'lo bretón' en el vestir, en el habla y en su forma de vida en general. Sin embargo, los propios campesinos demostraron no ser tan entusiastas al respecto: muchos de ellos hablaban francés mejor que bretón y actuaban normalmente más como franceses de provincia que como miembros de una comunidad étnica. Exponer esta situación hizo que MACDONALD tuviera problemas con los militantes defensores de dicha identidad étnica. Pero, de cualquier modo, ha demostrado una vez más que no existe una definición incuestionable de la identidad étnica, y que incluso los simpatizantes de una minoría étnica pueden no estar de acuerdo con la imagen que dicha minoría tiene de sí misma.

Aunque puede parecer que este enfoque provoca fricción, tal vez merezca la pena señalar que, en última instancia explica la situación, aunque seguramente pocas veces la resuelve de un modo permanente. CHAPMAN cuenta el caso del irlandés que, encontrándose en un bar inglés, se siente insultado y, por consiguiente, se ve obligado a responder de una manera que puede perfectamente llevar a una pelea (1982). En Irlanda él puede confiar en que otros parroquianos les separarán a él y a su antagonista sin que se haya cruzado un sólo golpe, pero dejando a salvo su honor por haber estado dispuesto a defenderlo de ese modo. Pero en Ingla-

terra esto no sucede. Lo que hace la gente en el bar es intentar mantenerse fuera del conflicto, probablemente influidos de antemano por el estereotipo que presenta a los irlandeses como unos alborotadores y agresivos que buscan siempre pelea, y no quieren tener nada que ver con él. Por lo tanto, el irlandés se ve obligado a cumplir sus amenazas de venganza y se produce efectivamente una pelea que sólo sirve para reforzar el estereotipo antes citado. Otra vez, definiciones en conflicto, y en este caso incluso chocan entre sí. Los irlandeses no están más predispuestos a la pelea que cualquier otro, pero tienen sus propias definiciones del honor y sus propios métodos para recuperarlo si lo pierden. Esos métodos no funcionan en un contexto extraño en el que se aplican sentidos y definiciones distintas a la situación.

Grecia ha demostrado ser otro ámbito susceptible de ser contemplado desde el punto de vista semántico (HERZFELD 1987; JUST 1989). También en este caso, al país se le han adjudicado distintos sentidos por parte de distintos grupos de personas; sentidos que posteriormente han ido variando a lo largo de la historia.

El artículo de JUST trata del problema de la identidad griega en el siglo XIX. Viéndolo desde una perspectiva actual, no parece existir ningún problema: aunque en ese país viven minorías eslavas y turcas, en la práctica los griegos consideran que su país es étnicamente homogéneo y que lo ha sido desde los primeros momentos históricos de los que se tiene noticia. Es más, existe un esencialismo en torno a la etnicidad griega que se expresa en términos de raza o al menos de descendencia. No siempre fue así. En primer lugar, y a pesar de la gran antigüedad griega, la idea de un estado nacional griego es un fenómeno básicamente del siglo XIX, que no establece ninguna continuidad en términos políticos o administrativos con las ciudades-estado de la antigüedad, el romanizado o cristianizado Imperio Bizantino o los *millet* de base religiosa del período turco. JUST incluso comenta irónicamente el estatus de la etnicidad griega en vísperas de su independencia como nación. En el mismo Estambul, los ortodoxos grecoparlantes tenían un papel destacado como comerciantes y administradores, y el Patriarca era una importante figura política. Sin embargo, 'lo

griego' estaba quizás menos expresado que la especificidad religiosa. En las zonas rurales, existía una evidente convergencia entre la población local grecoparlante y otros —turcos, albanos, valacos— en términos culturales generales que iban desde la forma de vestir a la dieta. Aunque la lengua y la religión fueran distintas, era dudoso que eso añadiera demasiado al concepto de 'lo griego' en términos nacionalistas modernos. Y teniendo en cuenta que grandes zonas eran en la práctica autónomas, y antagonistas de un centro a veces opresor pero normalmente poco efectivo, eso tampoco se puede considerar identidad griega en términos modernos sino expresión de resentimiento local, que todos los grupos sentían por igual, frente a un poder fiscal ciertamente ajeno y forastero.

Así pues, ¿qué fue de los griegos entre la antigüedad y el siglo XIX? Y, lo que es más importante, ¿de dónde surgieron en este último período? Esa es la problemática que se plantea JUST y que es una vez más considerada en términos de sentidos distintos adjudicados a poblaciones locales por parte de extraños, y por parte de esas mismas poblaciones locales, aunque este autor subscribe escrupulosamente el principio de ARDENER de que es la auto-definición de los propios grupos interesados la que cuenta. La respuesta de JUST a esta última cuestión implica, al menos en parte, a los intelectuales románticos del resto de Europa con una visión de la antigüedad griega como la base de la civilización cristiana y europea —posteriormente sometida a la opresión de los infieles de oriente—, aunque las distintas comunidades de emigrantes griegos también fomentaron esa imagen, habiendo asumido las doctrinas de Herder que sostenía lo de que «a cada pueblo una nación» y «a cada nación un estado». En efecto, sostiene JUST, la emigración intelectual griega se combinó con simpatizantes románticos como Lord Byron en otras partes de Europa para imponer un estado griego independiente sobre una población, muy influida por la cultura turca, que hablaba varias lenguas y para la que la autonomía local y la cristiandad eran realmente más importantes que la nacionalidad griega. Cuando esa nacionalidad se impuso finalmente en la forma de un estado-nación griego, tuvo que rea-

lizar un gran esfuerzo para establecer un sentido de identificación con 'lo griego' dentro de sus fronteras. No sólo estaba la mayoría de aquellos que podían considerarse griegos todavía fuera del recién nacido estado-nación en el Peloponeso, sino que a muchos de los que estaban dentro sólo se les pudo crear un apego a la identidad griega tras la un deliberado proceso de educación y tras la recuperación, e incluso invención, de un militante folklore griego (cf. también HERZFELD 1982). Podemos ver que el resultado ha sido un claro éxito, ya que los griegos modernos han llegado a creer que descienden de la antigüedad, a pesar de los cambios religiosos y culturales que han tenido lugar en su historia y de la posibilidad muy real de que los antepasados decimonónicos de los greco-parlantes de la actualidad en realidad hablaban rumano, albano, turco, e incluso serbocroata. Al mismo tiempo Europa ha cambiado de opinión respecto a los griegos, a los que ya no se les considera tanto la fuente de la civilización sino un exótico pero bastante incómodo miembro de los organismos internacionales, como la OTAN o la Unión Europea, en los que los modernos creadores de opinión europeos tienen un gran interés.

Mi ejemplo final ilustra el hecho de que no son solamente asuntos de identidad y etnicidad los que se prestan a estudio por parte de la antropología semántica. Uno de los apologistas de la escuela, Malcolm CRICK, analiza el difícil y controvertido tema de la naturaleza de la brujería (1976) que, a la vez que subraya el fracaso del funcionalismo ejerce su atractivo sobre otras disciplinas tales como la historia y la filosofía. Para CRICK, los estudios sobre la brujería que se han llevado a cabo desde la propia antropología se han concentrado prácticamente por entero en temas de control social y en como la brujería puede ser utilizada por los más desafortunados (los pobres, los impotentes, los oprimidos, los enfermos) para llamar la atención sobre su apurada situación, a partir de lo cual las fuerzas sociales dominantes hacen acto de presencia para aportar soluciones temporales que reestablecen la unidad social. Sólo EVANS-PRITCHARD (1937) fue capaz de ver la brujería (de los Azande) como un conjunto lógico de pensamientos válidos en sí mismos para cualquier sociedad, y que tanto servían

para ayudar a la gente a tomar decisiones respecto a otros como servían para aislar a los rivales o expresar su insatisfacción con la sociedad. Para los Azande, la brujería está siempre presente, y generalmente de un modo no intencionado porque pasa inadvertida para el sujeto mismo que la practica: lo que importa no es quien es brujo o bruja, sino quien lo está embrujando a uno, en un momento dado, para poder pedirle que deje de hacerlo. Para Crick, EVANS-PRITCHARD es tan precursor de la antropología semántica como ARDENER, y lamenta la tendencia continua, incluso entre los seguidores del primero, de asociar la brujería con la mala suerte.

CRICK también sugiere que se disuelva enteramente la categoría 'brujería', como hicieran LÉVI-STRAUSS (1969) y NEEDHAM (1971) con el totemismo y el parentesco. El problema básico reside en el hecho de que se ha tomado un término destinado a describir un fenómeno esencialmente inglés (hasta el siglo XVIII) y se ha aplicado a fenómenos en otras culturas sin plantearse realmente si era el adecuado: un problema frecuente en antropología. De acuerdo con CRICK, «el término no debería ser utilizado dos veces». Ciertamente, cuando se ve como un conjunto de creencias más que como un fenómeno que tiene siempre los mismos correlativos sociales, lo que llamamos brujería está casi destinado a aparecer de forma distinta en distintas sociedades y a situarse con frecuencia muy lejos de la visión inglesa del asunto. En vez de eso lo que CRICK defiende es investigar las categorías de acción y los modos de evaluación utilizados por sociedades concretas, así como sus nociones de persona y de responsabilidad: los roles sociales pueden ser más importantes que el individuo, y la responsabilidad un asunto colectivo más que individual, como sucedía en las creencias inglesas sobre brujería. Y lo que es más importante: más que definir lo que es 'un(a) brujo(a)' en todos los tiempos y en todas las sociedades, deberíamos examinar las interrelaciones entre el brujo o bruja y otros sujetos sociales en tantas sociedades como sea posible. Esto nos trae de vuelta al tema de las dimensiones relacionales del estructuralismo, pero con un acento en las representaciones indígenas y en su excelencia de fondo más que con la reducción de todos esos fenómenos similares a una sola cosa o

tipo. Entre los Bakweri de Camerún, por ejemplo, a los que estudio ARDENER (1970), la brujería no se asocia con la mala suerte o con la necesidad de poder, sino con la envidia de la riqueza conspicua en una sociedad normalmente igualitaria. Por consiguiente la riqueza tiende a disimularse, y los Bakweri a menudo parecen apáticos, y más pobres de lo que realmente son.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Ha llegado el momento de intentar llegar a una conclusión. Espero haber demostrado que la antropología semántica es muchas cosas, que tiene muchos hilos, y supone la continuación de tendencias anteriores, pero que ha contribuido a cambiar nuestra imagen de un mundo construido a partir del esencialismo y de las definiciones permanentes por uno en el que se destaca la provisionalidad y la importancia de los distintos puntos de vista. Siempre ha existido una valoración positiva de la perspectiva indígena en antropología, considerándola el material básico y la justificación de todos nuestros escritos, por muy abstractos y teóricos que fuesen. En efecto, desprenderse de los prejuicios y prepararse para cambiar las ideas propias siempre se ha considerado algo fundamental para evitar la temida acusación de etnocentrismo en antropología. Pero parece que nunca llegamos demasiado lejos en ese sentido. La antropología semántica también desarrolló un estilo en el que los modelos comparativistas y de explicación estándar dieron paso a descripciones de culturas concretas como algo válido en sí mismo. Como parte del acento que puso también en la reflexión , contribuyó así mismo al abandono de la tendencia a distinguir distintas escuelas, con sus respectivas etiquetas, como el funcionalismo y el estructuralismo, aunque contribuyera también, quizás, por otra parte, a una cierta falta de dirección en la disciplina en su conjunto. Finalmente, ha sido tanto un síntoma como, en su propio ámbito académico, una anticipación del cambio general hacia el pos-modernismo, con su cuestionamiento de los límites entre categorías modernistas establecidas (tales como la de sujeto y objeto, actor y receptor de la acción o actuación, inter-

pretado e intérprete); así como con, una vez más, su énfasis en la fluidez de las fronteras étnicas y otros límites categóricos. Aunque tuvo una corta vida como tendencia independiente, sigue teniendo importancia en un mundo en el que las interpenetrantes ideas de globalismo y localismo y la aparición del mundo virtual y liberador del ciberespacio están suplantando nuestra cómoda imagen de un mundo de estados, grupos étnicos y clases claramente integradas pero jerarquizadas. La semántica es un asunto vivo.

BIBLIOGRAFÍA

ARDENER, E. 1970: «Witchcraft, economicsand the continuity of belief», en Mary DOUGLAS (ed.) *Witchcraft confessions and accusations*, London, etc.: Tavistock (ASA Monographs 9).

ARDENER, E. 1976 (ed.): *Social anthroplogy and langauge*, London, Tavistoch ASA Monograph 10.

ARDENER, E. 1982: «Social anthropology, language and reality», Davida PARKIN (ed.), *Semantic Anthropology*, London etc., Tavistock (ASA Monographs 22).

ARDENER, E. 1989a: *The voice of prophecy and other essays*, Oxford, Basil Blackwell.

ARDENER, E. 1989b: «Remote areas: some theoretical considerations», en *The voice of prophecy* (above)

BERLIN, B. y KAY, D.P. 1969: *Basic color terms: their universality and evolution*, Berkeley, University of California Press.

CHAPMAN, M. 1978: *The Gaelic vision in Scottish culture*, London, Croom Helm.

CHAPMAN, M. 1982. «'Semantics' and the 'Celt'», en David PARKIN (ed.), *Semantic Anthropology*, London etc., Tavistock (ASA Monographs 22).

CHAPMAN, M. 1993. «Copeland: Cumbria's best-kept secret», en Sharon MACDONALD (ed.), *Inside European identities*, Providence and Oxford: Berg.

CRICK, M. 1976: *Explorations in language and meaning*, London etc., Malaby Press.

CRICK, M. 1982: «Anthropology of knowledge», *Annual Review of Anthropology* 1982, 287-313.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1937: *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.

HENSON; H. 1974: *British social anthropologists and language: a history of separate development*, Oxford: Clarendon Press.

HERZFELD, M. 1982: *Ours once more: folklore, ideology and the making of modern Greece*, AUSTIN: University of Texas Press.

HERZFELD, M. 1987. *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

JUST, R. 1989: «Triumph of the ethnos», en Elizabeth Tonkin, Maryon Mcdonald and Malcolm Chapman (eds), *History and ethnicity*, London and New York: Routledge (ASA Monographs 27).

KENDALL, M. 1982: «Getting to know you», David PARKIN (ed.), *Semantic Anthropology*, London etc., Tavistock (ASA Monographs 22).

LEVI-STRAUSS, C. 1969: *Totemism*, Harmonsdsworth: Penguin.

MACDONALD, M. 1989: *«'We are not French!' language, culture and identity in Brittany»*, London, Routledge.

NEEDHAM, R (Edit.) 1971: *Rethinking kinship and marriage*, London etc.: Tavistock (ASA Monographs 11).

PARKIN, D. (Edit.) 1982: *Semantic Anthropology*, London etc., Tavistock (ASA Monographs 22)

SALMOND, A. 1982: «Theoretical landscapes: on a cROSS-cultural conception of knowledge», David PARKIN (ed.), *Semantic Anthropology*, London etc., Tavistock (ASA Monograph 22).

ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA

ROBERT PARKIN

1. INTRODUCCIÓN

Existen muchas opiniones sobre lo que constituye la diferencia esencial entre el ser humano y el resto del mundo animal. Los puntos de vista más tradicionales señalan el lenguaje o las herramientas. Sin embargo, cada día más los antropólogos apuntan el simbolismo como la característica humana fundamental. Esto es especialmente cierto de aquellos que ven el simbolismo como algo que impregna prácticamenete la totalidad de la existencia humana, y a los que, consiguientemente, sus colegas les llaman 'antropólogos simbólicos'. Volveremos sobre ellos más adelante, pues la suya no es la única perspectiva. Por el momento, lo que me interesa destacar es que los antropólogos, aunque reduzcan las explicaciones de la condición humana a conceptos como el de evolución, función, estructura o significado, todos reconocen la importancia del simbolismo. Los antropólogos simbólicos se diferencian principalmente en que los símbolos es a lo que *ellos* reducen la condición humana. Con todo y eso, existen tanto convergencias como diferencias cuando se les compara con otros puntos de vista.

En primer lugar, necesitamos tener algún tipo de idea de lo que es un símbolo. La noción de representación aparece inmediatamente en la mayoría de nuestras mentes. Normalmente se considera que los símbolos se les coloca en el lugar de objetos y, de un modo más particular, en el de ideas tales como el estado o la comunidad, otras clases de grupos sociales, los valores que tienen

esos grupos, acontecimientos destacados en la historia o el mito, y así sucesivamente. Los símbolos también se pueden representar entre ellos, y sus relaciones con otros símbolos, con sus referentes y con distintos contextos sociales, es el tipo de cosas en que se han concentrado los antropólogos. La metáfora y la metonimia, que también establecen asociaciones entre cosas distintas, se basan sustancialmente en el simbolismo. La metáfora asocia cosas bastante diferentes por similaridad o analogía; la metonimia tiene que ver con una relación de la parte con el todo, en la que la parte representa al todo: la corona a la monarquía, o la costumbre periodística de referirse a un país por el nombre de su capital ('Las relaciones de Washington con Moscú' quiere decir las de los Estados Unidos con Rusia, y así sucesivamente). La idea de sentido o significado también es importante. Los símbolos no establecen simplemente asociaciones entre cosas; al hacerlo transmiten sentido o información culturalmente específica. De este modo, el simbolismo llega a estar ligado a la noción de clasificación, que de un modo parecido tiene que ver tanto con asociación como con disociación, con la semejanza tanto como con la diferencia. Existen también antropólogos para los que la capacidad de clasificar aparece a menudo como algo fundamentalmente humano (por ejemplo, Rodney NEEDHAM, cuyo trabajo examinaré con cierto detenimiento más adelante). Tanto esta como el simbolismo tienen en común la capacidad de comparar cosas y decidir si pertenecen o no al mismo grupo de cosas.

Sin embargo, existe también la noción de lo arbitrario, que nos hemos acostumbrado a considerar como lo cultural, lo convencional, lo objetivamente no-esencial. Si los símbolos parecen estar íntimamente unidos con aquello que representan, es debido a que sociedades concretas deciden que esto sea así. Pero en realidad, algo como la soberanía puede ser simbolizado de distintas maneras, cada una fundamental para su propio contexto, pero no universal: así el león, el águila, la corona, todos representan soberanía, aunque el león, por su parte, puede también representar el orgullo, el valor y el poder. Esto significa también que los símbolos pueden ser manipulados para reforzar o favorecer a unos men-

sajes sobre otros. La historia del águila coronada, símbolo de Polonia, es en este sentido reveladora. En un principio fue el símbolo de los reyes polacos, pero perdió la corona durante los años de comunismo de acuerdo con el radical cambio de régimen. Sin embargo, el gobierno post-comunista la ha recuperado, aunque se trata de una república, no de una monarquía. Posiblemente esto señala no sólo una continuidad con un pasado más lejano, sino también la naturaleza aberrante del régimen comunista. En todo caso, esto nos habla también de la forma en que los símbolos se pueden despojar de antiguos significados y adoptar unos nuevos con el paso del tiempo: el águila coronada se ha convertido en un símbolo de la independencia nacional y de una historia gloriosa más que de un régimen monárquico concreto.

Por esa arbitrariedad que les caracteriza, a menudo se contrasta a los símbolos con otros conceptos que representan cosas de un modo que parece 'natural' o al menos no arbitrario. Ha habido muchos intentos de definir y dar un nombre a dichos conceptos, pero todos han sido contradictorios y ninguno demasiado satisfactorio. LEACH se refiere a algunos de ellos en su propia introducción al tema (1976). De ahí vienen los signos, señales, índices, iconos, etc. Los etólogos y los estudiantes del comportamiento generalmente subrayan la importancia de las señales como medio de comunicación, asumiendo una correspondencia invariable entre señal y respuesta, de tal modo que la primera siempre lleva a la segunda. Esto puede aproximarse a la verdad en sociedad no-humanas. Pero en las humanas, no sólo es posible que esas señales se malinterpreten o pasen desapercibidas, sino que incluso los gestos pueden variar de una cultura a otra, lo que hace imposible decifrarles fuera de ese contexto, y bastante difícil, probablemente, hacerlo dentro del mismo. En realidad no existen límites claros entre lo esencial y lo no-esencial en las culturas humanas. Incluso se ha cuestionado la supuesta universalidad del color rojo como índice de peligro (por su asociación con la sangre, el fuego, etc.). Es evidente que puede representar otras cosas (pasión, por ejemplo), del mismo modo que se puede representar el peligro de otras maneras (una calavera y

dos tibia cruzadas sobre un fondo negro, por ejemplo; el negro indica a menudo algo ominoso).

Por último, quisiera decir algo acerca del lenguaje, al que a menudo se considera un vehículo esencial del simbolismo. Es evidente que el lenguaje es simbólico en su uso de la metáfora y otros tropos, y que puede ser utilizado para describir o analizar o explicar determinados símbolos, ya sea por separado o conectados en serie. Sin embargo, los símbolos visuales, en particular, transmiten sentido directamente, sin la intervención del lenguaje. Como he dicho, el modo que tienen de hacer esto es un tema bastante controvertido. Lo que nos lleva al trabajo de una serie de antropólogos concretos en torno al simbolismo. Sólo puedo ocuparme aquí de las principales escuelas, empezando por LÉVI-STRAUSS y Victor TURNER, que entre los dos cubren el uso de del simbolismos en los mitos y en el ritual respectivamente. Posteriormente abordaré el controvertido asunto del simbolismo como clasificación en el trabajo de Robert HERTZ y de Rodney NEEDHAM. Seguiré con la crítica de Dan SPERBER a LÉVI-STRAUSS y terminaré con el comentario de algunos reconocidos 'antropólogos simbólicos' como David SCHNEIDER, CLIFFORD GEERTZ y Roy WAGNER.

2. CLAUDE LÉVI-STRAUSS Y EL SIMBOLISMO EN EL MITO

LÉVI-STRAUSS, como padrino del estructuralismo, es bien conocido por su dependencia de la oposición binaria en todo su trabajo, desde el parentesco hasta el análisis del mito. Este último en particular depende de la asociación oposicional entre pares de símbolos. En este caso, los símbolos no sólo tienen sentido en virtud de lo que representan, sino que ellos mismos están explícitamente ligados como pares que se oponen entre sí, como el sol y la luna, arriba y abajo, macho y hembra, derecha e izquierda, mojado y seco. Esto nos enseña, primero, que literalmente cualquier cosa, por muy aparentemente concreta y tangible que sea, o cualquier valor abstracto, puede ser un símbolo de otra cosa. Pero el interés en este caso se centra también en las interrelaciones entre símbolos, no en su existencia aislada. Para LÉVI-STRAUSS esta noción de oposición binaria es una característica universal de la mente hu-

mana que se manifiesta de distintas maneras en las representaciones de superficie de distintas sociedades y culturas. Asocia, por consiguiente, lo que él sostiene que son universales subconscientes con la expresión explícita de culturas particulares. También se sostiene que el significado de los símbolos puede ser descifrado mediante el examen de las interrelaciones que se establecen entre ellos—en otras palabras, que forman un código muy parecido al lenguaje. Este sería más tarde el punto de partida de la crítica de SPERBER, como veremos más adelante.

El punto de vista de LÉVI-STRAUSS, y su utilización de los símbolos en el análisis mítico, se hallan reflejados en su famoso estudio del mito de Asdiwal de los Tsimshuan del noroeste de Canadá (1967). No puedo dar cuenta detallada del mismo en este momento. Para recordarlo, brevemente, digamos que los maridos de una madre y una hija mueren en una hambruna invernal, después de lo cual las dos mujeres abandonan la zona y encuentran un pájaro de buen agüero que engendra a Asdiwal en la hija. El éxito de Asdiwal como cazador, ayudado por mágicos instrumentos de caza, les hace nadar en la abundancia. Entonces Asdiwal abandona a su madre y se va al cielo, donde se casa con la estrella vespertina, hija del sol. Los dos vuelven a la tierra, donde Asdiwal es aniquilado por una mirada que le dirige su mujer por serle infiel, pero su suegro, el sol, le resucita y Asdiwal vuelve al cielo. Más adelante abandona decididamente a su mujer y vuelve a la tierra, donde se casa dos veces con las hijas de jefes locales, y en los dos casos acaba riñendo con sus cuñados por saber quién es mejor cazador, algo en lo que Asdiwal siempre gana. La segunda vez sus cuñados le abandonan en un arrecife que posteriormente es cubierto por el mar, tras de lo cual es conducido por un ratón hasta el lugar en que habitan los leones marinos que él ha herido en la cacería. Los cura y estos le ayudan a volver a la superficie, donde talla en madera una serie de orcas y les da vida. Estas hacen que los malvados cuñados naufraguen y se ahoguen. El invierno viene de nuevo y Asdiwal parte de nuevo de cacería, pero olvida sus raquetas para la nieve, se queda hundido hasta la cintura y se convierte en piedra, lo que probablemente es una metáfora de la muerte por congelación.

Una idea que plantea LÉVI-STRAUSS en todos estos análisis es que el mito reinvierte los valores de la vida real. De este modo, si la residencia después del matrimonio en la sociedad Tsimshiana es virilocal, en el mito todos los matrimonios son uxorlocales. Así mismo, los regalos de afines que se intercambian los cuñados, que en la realidad favorecen al marido de la hermana, en el mito favorecen a los hermanos de la esposa. Sin embargo, también podemos ver como la asociación de símbolos por parejas y el hecho de enfocar en uno y otro polo cada vez a lo largo del mito lo estructura a este efectivamente. Esto se aprecia en los distintos viajes que emprende Asdiwal. Nace en la tierra, que está a medio camino entre el cielo y el submundo, entre arriba y abajo, y su nacimiento puede ser considerado una metáfora de la separación entre estos. Al principio va al cielo en un viaje voluntario y con buenos augurios que acaba en su matrimonio celestial, donde es asesinado y resucitado por criaturas celestiales. Vuelve a la tierra, donde se le obliga a realizar un viaje de mal agüero al submundo tras la ruptura de un posterior matrimonio terrenal. Allí devuelve la salud a criaturas que él mismo había herido, algo que LÉVI-STRAUSS eleva de categoría al considerar que devuelve la vida a criaturas que había matado. Finalmente, de vuelta en la tierra, acaba su vida sepultado en una montaña, también entre el cielo y el submundo. Durante esos viajes las oposiciones simbólicas están continuamente en juego, destacando en un momento uno de sus polos y en otro momento el otro: arriba y abajo, vida y muerte, aniquilar y ser aniquilado, volver a dar la vida y volver a recibir la vida, matrimonio y divorcio, voluntario y compulsivo. Cada inversión simbólica señala una nueva fase del mito, un cambio en su estructura, y contribuye a que avance hasta su punto culminante. Del mismo modo, el mito empieza con una hambruna que acaba con la vida de los hombres (por oposición a las mujeres), haciendo así imposible la virilocalidad de la sociedad Tsmishian. Más tarde un agente no-humano devuelve la vida a los hombres (otra vez opuestos a las mujeres), restableciendo así la prosperidad y permitiendo otra vez los matrimonios virilocales, sólo que los hombres (p. ej. Asdiwal) no lo quieren. En este caso, las oposiciones que tienen interés son

aquellas entre hombres y mujeres, escasez y abundancia de alimentos, el pájaro y los humanos. Finalmente, la tierra media y une el cielo y el submundo, una dicotomía que Asdiwal supera en vida, pero que le atrapa en su muerte.

El planteamiento de LÉVI-STRAUSS es también el de que a lo largo del desarrollo del mito, los que lo escuchan están constantemente interpretando los símbolos y sus interrelaciones con la ayuda de su capacidad para pensar en términos de pares oposicionales y con la de su conocimiento de esa cultura.

Los símbolos son semiológicos, es decir, transmiten un mensaje que puede ser descodificado, explicado y convertido en un discurso normal. Los que escuchan pueden no estarlo haciendo de una forma explícita, pero están continuamente recibiendo unos significados y un conocimiento acerca de su cultura que tienen que desentrañar de entre los símbolos que se les presentan.

3. VICTOR TURNER Y EL SIMBOLISMO EN EL RITUAL

Una posición parecida es la que sostiene Victor TURNER en su trabajo sobre la utilización que hacen los Ndembu, un pueblo matrilineal que habita en la zona central de África (1967, 1969), de los símbolos en loa rituales. Se pone un acento parecido en la capacidad estructuradora de los símbolos, aunque el ámbito de estudio es distinto. Siendo también, a diferencia de LÉVI-STRAUSS, un practicante del trabajo de campo, TURNER es capaz de identificar distintos niveles de observación e interpretación. En primer lugar se sitúa el nivel de la observación de lo que realmente sucede, ya sea por parte de los indígenas o de los antropólogos. En segundo lugar se halla el nivel de la exégesis indígena que varía de una sociedad a otra: los Ndembu eran, obviamente, unos muy bien dispuestos y complacientes intérpretes de su propio simbolismo (los Dorze, investigados por SPERBER; ver más adelante). En este nivel uno recibe, por supuesto, explicaciones referentes a otros aspectos de la sociedad, no interpretaciones universales. El tercer nivel es del propio análisis e interpretación del antropólogo de aquello que ha observado, algo que lleva a cabo principalmente a la luz de su conocimiento de otras culturas, otras

teorías académicas, etc., y que va precisamente dirigido, en la mayoría de los casos, al avance de las teorías universales sobre el simbolismo. TURNER también subraya lo que él llama la 'multivocalidad' de los símbolos, el hecho de que un solo símbolo puede representar cosas distintas en fases distintas del ritual, y también cosas distintas para distintas personas. El ejemplo más conocido es el de la savia blanca del *mudyi*, el tipo de árbol contra el que se coloca a la novicia en el ritual de pubertad de las muchachas. De acuerdo con el contexto y con su informante, TURNER concluyó que ese árbol y su savia simbolizaban los pechos de mujer y la leche de esos pechos; una madre y su hijo; el grupo de descendencia matrilineal (que en sí mismo también se ve simbolizado para algunos por la leche materna); los hijos de la novicia; la condición de mujer; y la sabiduría femenina. Simboliza, por tanto, del mismo modo, lo concreto y lo abstracto, a las personas y a los grupos sociales. Aún así, dice TURNER, se considera que el símbolo es una unidad en cualquier contexto determinado y en cualquier momento del tiempo; tiene muchos aspectos, pero no se halla internamente fragmentado, como podría sugerir la lista anterior. Finalmente, TURNER considera que los miembros de una sociedad que se encuentran presentes en un ritual (o en la narración de un mito) son esencialmente receptores pasivos de los mensajes del simbolismo más que activos manipuladores de mensajes mediante la manipulación de símbolos. Esto le acerca no sólo a LÉVI-STRAUSS, sino también a la influencia de Emile DURKHEIM, para el que la sociedad utiliza el ritual como el medio principal de reforzar sus valores en los que la integran. Al énfasis que ponía DURKHEIM en la unidad de la comunidad y lo sagrado en el sacrificio, TURNER ha añadido el símbolo como agente de la unidad social, si no del conformismo.

4. ALGUNOS EJEMPLOS

Para citar ejemplos del modo en que los símbolos pueden estructurar tanto los rituales como los mitos recurriré no al trabajo de TURNER, sino a tres estudios que se pueden considerar parecidos referentes a distintas zonas del mundo. Los Dowayo de

Camerún han sido estudiados por Nigel BARLEY (1981). En este caso los rituales relacionados con la muerte y la iniciación de los hombres están ambos estructurados en torno a la oposición entre lo mojado y lo seco, además de ser considerados, hasta cierto punto el reverso el uno del otro. Lo mojado —especialmente 'la humedad quieta' que se considera más mojado que 'la humedad que se mueve'— se asocia con la fertilidad y con las mujeres. La lluvia es otra fuente de fertilidad, y los jefes de la lluvia son los encargados de la potencia masculina. Lo seco y 'la humedad que se mueve' se asocia con los hombres. Se dice que la iniciación de estos, convertir a los muchachos en hombres, es hacerlos 'secos', así como asociarlos con la aparición de la lluvia o 'la humedad que se mueve'. Pero los enterramientos secundarios —cuando se retira la cabeza de los difuntos, poco después de su muerte— también son iniciaciones: la separación de la cabeza se asocia explícitamente con la circuncisión. Del mismo modo que los muchachos circuncisos pueden acercarse a los ancestros por primera vez, la separación de la cabeza es necesaria para que poder unirse a los ancestros después de morir. También existe una asociación con la llegada de la lluvia. Las cabezas de las mujeres no se separan de sus cuerpos después de muertas, aparentemente porque ya están asociadas con la humedad, y hacer eso provocaría inundaciones. Más aún, una viuda tiene que someterse a un rito que recuerda la ceremonia de la circuncisión en todos los sentidos menos en el del acto concreto de la mutilación. Eso la reintegra a la comunidad, algo que se piensa sucede simultáneamente con la aceptación de su marido por parte de los ancestros. Sin embargo, otra consecuencia de todo esto es que ella se convierte en 'seca', igual que los muchachos tras su iniciación como hombres. Por consiguiente, en este caso las transiciones entre categorías sociales y también las diferenciaciones entre dichas categorías se hallan simbolizadas en transiciones entre los valores 'mojado' y 'seco'.

Un estudio de Juliet DU BOULAY sobre los rituales funerarios griegos (1982) muestra como las direcciones espaciales pueden desempeñar también un papel determinante a la hora de saber si un ritual tiene éxito o no lo tiene. La muerte es concebida como

el derramamiento de sangre por parte de *Charos* [sic], el ángel de la muerte, y la persona muere cuando su cuerpo se queda sin sangre. Después de lavar el cuerpo, se le recuesta y vigila durante el período que precede al enterramiento. La principal preocupación es asegurarse de que la separación del cuerpo y el alma que tiene lugar al morir se produce de una manera correcta y que el alma llega hasta Dios sin dificultad. Sin embargo, esto no se produce de una vez sino a lo largo de un cierto período de tiempo que, siendo transicional, se halla sujeto a peligros tales como la posibilidad de creación de un vampiro. Los movimientos rituales durante el velatorio requieren un especial simbolismo lateral consistente en movimientos hacia la derecha, que aquí son en sentido contrario al de las agujas del reloj. Una vela con forma de espiral colocada sobre el ombligo del difunto para que ilumine su camino hacia Dios debe estar diseñada de tal manera que se vaya consumiendo hacia la derecha. El desplazamiento con el incensario, y el de los que se gimen y quejan en voz alta, tiene lugar alrededor del cadáver en esa misma dirección. Cualquier violación de esa regla, cualquier reinversión de la dirección en la que pasan las cosas alrededor del difunto, a la izquierda, o cualquier cosa que se pase por encima del mismo puede provocar una catástrofe. El alma y la sangre regresarían a ese cuerpo y lo reanimarían, convirtiéndole en un vampiro extraordinariamente peligroso. Atacaría a los de su propia familia y les asfixiaría al tratar de conseguir su sangre a través la nariz. El único remedio sería aniquilar al vampiro echando aceite y vinagre hirviendo por un agujero de la sepultura y acompañar la acción con encantamientos sacerdotales. Así pues, el simbolismo de la derecha y la izquierda es fundamental a la hora de determinar el resultado del rito.

Por último, examinaremos el estudio que hizo Richard HUNTINGTON del ritual funerario de los Bara de Madagascar (1973). En este caso, la dicotomía fundamental que genera la muerte de una persona no es, con tanta frecuencia, la del cuerpo y el alma, sino la de la carne y el hueso. Estos por su parte simbolizan otras oposiciones, especialmente vitalidad y orden, pero también relaciones matrilaterales y patrilaterales, y sangre y semen. La san-

gre es fértil y un símbolo de vitalidad, mientras que el semen representa el orden: la palabra Bara que lo designa significa literalmente 'agua que ordena y organiza'.

El éxito en la vid depende de mantener un equilibrio entre los polos de estas distintas oposiciones, que tienen una LÉVI-STRAUSSiana significación para HUNTINGTON. La muerte es una de las cosas que altera ese equilibrio porque da comienzo a un proceso por el que la carne desaparece y con ella lo hace la vitalidad: existe por consiguiente un exceso de orden. Según HUNTINGTON 'morir, tumbas, ancestros, padre, orden social y moral, son todos conceptos que los Bara asocian de una forma explícita'. El ritual funerario tiene tres fases que se pueden prolongar a lo largo de muchos años: enterramiento inicial en una tumba de la montaña; la llamada 'reunión'; y el roía-enterramiento final de los huesos limpios en un féretro común en la tumba familiar, que también se encuentra en las montañas. De todos estos ritos, la reunión o *havoria*, un amplio despliegue de poder económico, es el más peligroso debido a la constante amenaza que supone la brujería. Los Bara piensan que el proceso por el que la carne se corrompe y el cuerpo se convierte en un conjunto de huesos señala un exceso de orden sobre la vitalidad, lo que es tanto como una negación de la vida. Como respuesta a esto, cada fase del rito se caracteriza por un empeño en roía-equililbrar la situación con un exceso de vitalidad, simbolizada en distintas formas de permisividad e imaginería sexual, ebriedad, baile, monta a lomos de reses, consumo de carne (la carne de vaca en sí misma simboliza vida y vitalidad), estruendo y alboroto generalizado. El objetivo no parece ser tanto afirmar o restablecer la vida como restablecer el equilibrio que la muerte ha alterado. También marca la llegada de esta fase del rito y la caracteriza. El entierro posterior, que puede tener lugar años más tarde, también utiliza imágenes sexuales y de nacimiento para introducir al difunto en la territorio de los muertos. Esto requiere también la expresión de vitalidad, del mismo modo que la fertilidad de la madre debe ser ordenada [solicitada?] por el semen del padre en el caso de que venga un niño a este mundo. Un simbolismo inverso se refleja en el hecho de que

el sacrificio exigido para expiar un incesto debe ser el de una vaca huesuda: es decir, un exceso ilegítimo de vitalidad debe ser equilibrado con la ofrenda de algo que simbolice el orden.

5. SIMBOLISMO COMO CLASIFICACIÓN: ROBERT HERTZ Y RODNEY NEEDHAM

En su artículo, HUNTINGTON confecciona también listas de las oposiciones simbólicas a que se ha estado refiriendo, de modo que los valores que simbolizan el orden están en una columna y los que simbolizan la vitalidad están en otra; se presentan como pares a lo largo de la página.

Esto nos trae de vuelta al vínculo que establecen los antropólogos entre simbolismo y clasificación: en efecto, Rodney NEEDHAM que, siguiendo los primeros trabajos de Robert HERTZ (1909; traducción de 1960), hizo un gran esfuerzo en los años 60 y 70 para desarrollar este punto de vista, se refiere explícitamente a la 'clasificación simbólica dual'. El método es parecido al de LÉVI-STRAUSS, sólo que se concentra en muchos aspectos de una cultura, no sólo los mitos, sino también el ritual, el parentesco, y así sucesivamente. También es importante, como continuación de HERTZ, el reconocimiento explícito de que las oposiciones son asimétricas, en el sentido de que se valoran sus polos de manera diferente. Esto desarrolla el concepto de HERTZ de que aunque existe solamente una ligera y circunstancial asimetría fisiológica entre la mano derecha y la izquierda, distintas sociedades en todo el mundo la han explotado de una manera tremenda como eje de una dicotomía moral entre, por ejemplo, macho y hembra, blanco y negro, arriba y abajo, delante y detrás, vida y muerte, y, efectivamente, de buen agüero y del mal agüero en general. Establecer la clasificación también es más importante que el hecho de analizar, que parece solamente un medio para conseguir un fin distinto, no un fin en sí mismo. Pero sigue existiendo la opinión de que los símbolos son más significativos por sus interrelaciones que por sus valores intrínsecos. Son así mismo portadores de un significado que pueden deducir tanto los antropólogos como los indígenas. Para los primeros, la tabla es el resultado de investigar este hecho.

a) **Robert Hertz**

Puesto que el trabajo de NEEDHAM, en particular, ha generado un grado considerable ce controversia y como plantea, al mismo tiempo, algunos asuntos importantes en el estudio antropológico del simbolismo en general, lo examinaremos con cierto detalle. Pero antes de hacerlo describiré en alguna medida el contexto del que parte y en el que se inscribe. Como ya se ha indicado, la génesis del enfoque de NEEDHAM hay que situarla en el trabajo de uno de los más brillantes discípulos y colaboradores de Emile DURKHEIM, Robert HERTZ, que desarrolló su actividad durante los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, en la que perdió la vida. HERTZ estuvo especialmente interesado en el pecado y en muchos otros aspectos negativos de la vida social. En un artículo de 1909 reflexionaba sobre el modo en que la mano izquierda simboliza con frecuencia esos aspectos negativos y como, por contraste, se usa la mano derecha para simbolizar los valores positivos, o al menos normativos, de la sociedad.

El primer objetivo de HERTZ en su artículo es examinar la posibilidad de que la aparentemente fisiológica asimetría entre la mano derecha y la izquierda tenga, de hecho, un origen social y no físico u orgánico. Su pregunta básica, sin embargo, es por qué la sociedad potencia esa asimetría orgánica de un modo tan tremendo y la carga con un significado cultural tan profundo. Dado el escaso grado de asimetría biológica, lo razonable podría haber sido que la sociedad fomentara el desarrollo de la mano menos favorecida para equipararla con la más favorecida. Para responder a esto HERTZ invoca la 'capacidad innata para diferenciar', léase dicotomizar, que tiene la mente humana. Esto habría existido con independencia de la base orgánica de la asimetría: 'Si la asimetría orgánica no hubiera existido, habría sido necesario inventarla'. Pero sería demasiado generoso considerar esto una explicación satisfactoria: la prueba que la respalda —la 'capacidad innata'— surge directamente del fenómeno que se supone que hay que explicar. Se trata más bien de reconocer un aspecto de ese dualismo cuya existencia como base de todo pensamiento humano afirman dogmáticamente los durkheimianos y del que HERTZ aporta una serie de ejemplos.

Para los durkheimianos, la expresión más famosa de ese dualismo es, por supuesto, la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. HERTZ acepta tanto esta como la ulterior división que establece DURKHEIM de lo sagrado en puro e impuro, lo que, si lo ponemos todo junto puede ser representado de la manera siguiente: sagrado(puro+impuro)/profano; o, puro sagrado>profano<impuro sagrado, en el que lo profano se ve amenazado tanto por lo puro sagrado como por lo impuro sagrado (las flechas representan peligro ritual. HERTZ quiere representar esto porque considera que representa solamente la perspectiva de lo profano. Para lo *puro* sagrado, sostiene, no sólo lo profano sino también lo sagrado impuro es peligroso y debe mantenerse a distancia. No obstante, considera que lo sagrado impuro y lo profano son prácticamente idénticos. De este modo se restablece la dicotomía, pero se la roía-enfoca: no acabamos con una triple distinción entre sagrado puro, sagrado impuro y profano. A partir de ahí HERTZ aplica los valores simbólicos de derecha e izquierda, etc. a la dicotomía entre puro e impuro, pues a pesar de que sigue usando con frecuencia las palabras 'sagrado' y 'profano', parece haber considerado la primera 'más esencial'. Pero al hacerlo vuelve a verlas como emblemas o metáforas de factores sociométricos que no dependen ya de determinados puntos de vista.

HERTZ continúa su artículo dando una idea más amplia de la gama de valores que la sociedad asocia con la derecha y la izquierda, siendo la primera positiva, sagrada, pura, buena, de buen agüero, legítima, familiar, y la segunda negativa o ambigua, profana, impura, mala, de mal agüero, desordenada, hostil, etc. No se trata, sin embargo, de un asunto de fortaleza y debilidad, o de capacidad o incapacidad; ambos polos tienen un efecto igual pero contrario. La derecha y la izquierda se asocian, respectivamente, con la vida y la muerte, simbolizando además toda una gama de oposiciones asimétricas, pero no son su base. HERTZ hace especial hincapié en la conexión de la izquierda y la derecha con los puntos cardinales, aunque las asociaciones del norte y el oeste con la izquierda, y del sur y el este con la derecha, no están tan extendidas por el mundo como él sostiene. También se equivoca al consi-

derar que el movimiento hacia la derecha es siempre el de las agujas del reloj. Pero en general se da cuenta de que lo que se considera derecha puede variar, citando como ejemplo la presencia de animales en los augurios: puede ser de buen agüero que el animal aparezca la derecha de la persona en cuestión o, alternativamente, si aparece a su izquierda pero colocado de tal modo que le muestre su lado derecho.

b) **Rodney Needham**

HERTZ estaba principalmente interesado en establecer el principio del simbolismo dualístico, que no tuvo oportunidad de desarrollar etnográficamente en su corto artículo. Eso quedó para el que sería su traductor, Rodney NEEDHAM, que lo hizo en una serie de artículos a partir del final de los años 50. Un paso más en esa dirección fue la publicación de un manual titulado *Right and Left*, publicado por NEEDHAM en 1973 (NEEDHAM (ed 1973) a partir de artículos escritos por distintos colegas y encabezado por una reimpresión ligeramente revisada de esa traducción. Pero en realidad fue el mismo NEEDHAM el que lideró la tendencia hacia una exploración mucho más elaborada y ambiciosa del tema de clasificación simbólica dual en artículos sobre el África Oriental, zonas de la frontera indo-birmana y el norte de Indochina. En ellos desplazó el foco de interés alejándolo de la DURKHEIMiana reducción de la clasificación a lo social para acercarse más a la visión de la dicotomía como algo más básico, en el sentido de ser una característica global del pensamiento humano, un punto de vista que tiene ciertas afinidades con el LÉVI-STRAUSS. En su artículo HERTZ se había concentrado en una selección de oposiciones bastante más limitada y constantemente las asociaba con la derecha y con la izquierda, aunque consideraba que esta oposición era sólo un aspecto del más general dualismo durkheimiano. Los estudios de NEEDHAM fueron más lejos en el sentido de establecer toda una serie de oposiciones en distintas sociedades, oposiciones que no tienen porque estar en absoluto relacionadas con la izquierda y la derecha. Aunque esa oposición estaba normalmente presente, no era 'un determinante de las otras oposiciones (1981:45). NEEDHAM reconocía que

la clasificación simbólica dual no dominaba necesariamente las representaciones simbólicas de las culturas: también podían aparecer clasificaciones basadas en otros números (1979:9ss., 12ss.). Sin embargo, era muy propendo a incorporar análisis de clasificaciones dualísticas sus estudios de sociedades con sistemas prescriptivos de alianza por afinidad, pues le parecía que 'la concordancia estructural entre...el orden simbólico y el social' era especialmente significativo en esos casos (1960:108). En efecto, ' la organización social y las formas simbólicas en dichas sociedades son aspectos de un solo orden conceptual, que sólo se puede separar arbitrariamente para describirlo y analizarlo (ibid.: 108-9).

Así, en el caso de los Lamet del norte de Laos (1960), se nos muestra primero como prevalece el dualismo asimétrico con respecto a la oposición entre los que dan esposas y los que las reciben, tanto en la terminología de parentesco como en relación con las alianzas reales que se establecen, siendo superior el polo de los que dan esposas. Posteriormente el análisis pasa a señalar la existencia de ese mismo dualismo en la disposición de la casa, de las prestaciones entre grupos de alianza por afinidad (bienes y servicios además de mujeres), en la disposición de la aldea, y distintos tipos de seres espirituales. La demostración culmina en una tabla con una doble columna en la que 'las oposiciones aparecen en serie en el orden en que han sido descubiertas o deducidas en el análisis de los hechos significativos' (ibid.:115). No se sostiene que el análisis sea exhaustivo, pero tampoco es necesario: 'al llevar a cabo este análisis estamos distinguiendo un *modo de pensamiento*; aportar más oposiciones no tendría el valor de «completar» la clasificación, sino el de ilustrar como este modo de pensamiento ha sido asimilado en otros contextos y el de ampliar el ámbito conocido, social y natural, de su aplicación' (ibid., énfasis en el original). Efectivamente, hasta tal punto son el reflejo de un modo de pensar común que al hacer demostraciones de este tipo apenas importa por donde se comience (cf. NEEDHAM 1973c:330). Entre los métodos para identificar oposiciones está el de la inversión, v.g. aspectos del movimiento entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, o entre el ámbito de la religión y el de la autoridad seglar (v.g. NEEDHAM ibid:306ss.).

La influencia del concepto de Mauss de 'hecho social total' es muy evidente en estos estudios. Sin embargo, estaba claro desde el principio que este método de análisis total no podría ser aplicado a todo tipo de sociedad. NEEDHAM sugería que 'en sociedades basadas en la descendencia es de esperar que dichas representaciones simbólicas estén en correlación con el tipo de sistema de descendencia. En pocas palabras, en las sociedades cognaticias la relación entre lo simbólico y el orden social puede ser mínima o indefinida; en los sistemas lineales esa relación puede ser apreciable en un número limitado de detalles pero no de una manera general; y en sistemas lineales con alianza prescriptiva entre afines existe normalmente un correspondencia estructural entre los dos órdenes hasta el punto de poder hablar de solo esquema clasificatorio en el que ambos se incluyen' (1973b:111).

Y más aún: 'En sistemas de descendencia lineal sin una regulación prescriptiva del matrimonio llevar a cabo un análisis estructural total es generalmente algo mucho más difícil, y en sociedades cognaticias es aún menos factible' (1960a:117-18)

A pesar de todo, dichas oposiciones también pueden ser detectadas en sociedades que no están reguladas por sistemas prescriptivos de parentesco, como el propio NEEDHAM se esforzó en demostrar con respecto a dos de estos casos en África (1973b, 1973c).

En esos estudios NEEDHAM aprovechó la influencia de LÉVI-STRAUSS pero sin seguirla al pie de la letra. Las configuraciones del orden simbólico, por ejemplo, llevaron a NEEDHAM a rechazar la noción de LÉVI-STRAUSS de que el intercambio es un rasgo fundamental de la mente humana para anteponer la noción de oposición, de la que el intercambio, como la reciprocidad, sería solamente una manifestación. Después de todo uno puede intercambiar esposas, pero difícilmente símbolos o valores ligados por una clasificación dual. En el caso de la clasificación simbólica dual, ese interés en principios de orden de carácter abstracto se extiende a la analogía y la homología así como a la oposición, aunque la homología era la más accidental de las tres. En este sentido, NEEDHAM se inspiró explícitamente en el ensayo de HERTZ, que consideraba una disquisición sobre la oposición y la polaridad

como principios de orden, a la vez que modificaba, hasta el punto de negarlo, el punto de vista de HERTZ de que existía necesariamente una homología entre los términos en cualquier sistema de clasificación simbólica dual (NEEDHAM 1972: 154-5, 210).

Los análisis de NEEDHAM de la clasificación simbólica dual han sido frecuentemente criticados, y desde varios puntos de vista. Tanto GOODY (1977:Cap. 4) como BEATTIE (1968) han cuestionado su estatus mismo de representaciones colectivas apoyadas por una sólida base etnográfica. Este tipo de crítica se suele dirigir al estudio del simbolismo en general. Lo que parece presuponerse es que las asociaciones simbólicas tienen que hacerse siempre explícitas —en un ritual, por ejemplo— para ser consideradas hechos sociales. Esto depende de lo que entendamos por ritual y de donde creamos que está el límite entre lo ritual y lo no-ritual, si es que ese límite existe. Aunque es más probable que lo perciba un estudioso del tema que el hombre de la calle, una conclusión que se puede derivar del trabajo de HERTZ es que realizamos un gesto ritual cada vez que cogemos una pluma o un cuchillo y un tenedor. Esto sugiere a la vez que muchas oposiciones, aunque no sean inconscientes, sí son al menos más sentidas que expresadas, consideradas algo natural y desarrolladas casi automáticamente, aunque como resultado de un condicionamiento temprano y fundamental (cf. NEEDHAM 1973a:xix-xx). De cualquier modo la verificación no es un proceso fácil. Los informantes pueden brindar explicaciones de las simbolizaciones que llevan a cabo, pero sólo mediante referencia a otra parte de la cultura en cuestión. Más pronto o más tarde es probable que el antropólogo reciba simplemente como respuesta un 'es así porque es así', momento en el cual la explicación, y con ella lo explícito, desaparecen.

GOODY ha cuestionado también el presupuesto de las oposiciones simbólicas son rasgos fundamentales de la mente humana y son, por consiguiente, universales. El mismo NEEDHAM cuestionó esa idea en lo que respecta a determinados tipos de oposición, aunque ve menos dificultad en la facultad de oponerse a sí mismo (véase especialmente 1987. Por el contrario, se puede sostener que si esta facultad de oponer símbolos entre sí existe de hecho en un

nivel más profundo de la conciencia, es más probable acercarse a lo universal que a hechos sociales explícitos, que es más probable que varíen de una cultura a otra. Como mínimo, es obvio que su distribución es, si no universal (es decir, en el sentido de existir absolutamente en todas partes), sí es, al menos, global (es decir, aparece en todas las regiones del mundo).

Para NEEDHAM, influido por DURKHEIM, no es necesario que todos los individuos en una sociedad sean conscientes de sus clasificaciones simbólicas todo el tiempo para que estas existan. A pesar de su reconocido desgaste, recurre a la analogía de la gramática de un idioma que es seguida por sus hablantes sin pensarlo, no digamos analizarlo (1973a:xix-xx). Más recientemente (1987:207ss.), responde a las posturas de HALLPIKE (1979) en relación con la acomodación de la mente al dualismo empírico a la hora de clasificar:

'Si existen pares naturales en nuestra experiencia del mundo, y si se supone que la mente se acomoda a ellos, tenemos que explicar que es lo que obliga o empuja a la mente a hacerlo. [...] Si, por otra parte, la clasificación binaria refleja rasgos del mundo físico, debe explicarse por qué refleja rasgos diádicos y no otros' (NEEDHAM 1987:205).

Las propias posturas de NEEDHAM se basan en ciertos presupuestos.

'La idea de que es una propiedad intrínseca del cerebro el ordenar las representaciones por pares es una inferencia que se hace del estudio comparativo de hechos etnográficos' (ibid.:202)

Sin embargo, acepta que las estructuras binarias no agotan las posibilidades de clasificación humana, sugiriendo incluso que el progreso científico y tecnológico ha dependido del hecho de haberlas superado (ibid.:205).

Otras objeciones han girado normalmente en torno a la crítica del uso, por parte de NEEDHAM y otros, de listas o tablas de dos columnas para registrar las oposiciones establecidas en una sociedad determinada. Esas tablas colocan cada uno de los polos de cada oposición en una de las dos columnas, v.g la derecha en una columna y la izquierda en otra, una fora bastante obvia de represen-

tación. Sin embargo, se les ha criticado en dos terrenos interrelacionados: primero, que son insensibles a los distintos contextos en los que se expresan las oposiciones; y segundo, que transmiten la falsa impresión de que la clasificación es una estructura solidaria, de modo tal que los términos en cualquiera de las dos columnas tienen una posición fija en su relación con los de la otra columna, hasta el punto de implicarse y representarse mutuamente. El tipo de pregunta que se plantea es, por ejemplo: ¿es la izquierda femenina o sólo está asociada con lo femenino? (cf. GOODY 1977:66; BEATTIE 1968,1976).

Aunque en sus afirmaciones generales (v.g., 1973a:xxv; 1973b:117; 1980:56-7;1987:150) se ha esforzado en negar que exista una propiedad común u homología entre los términos de cada columna, en la práctica sus análisis parecen proceder a menudo como si las columnas tuvieran al menos las cualidades respectivas de ser de buen o de mal agüero. Las dificultades que puede entrañar dicha forma de representación pueden observarse en los ejemplos de los Fulani de Sudán y los Purum del noreste de la India que él mismo trae a colación (1973b:121-2). En el caso de los Fulani la serie habitual norte:sur::joven:mayor (en edad) se reinvierte en el contexto femenino relativo a donde se colocan las camas de las distintas esposas —cuyo rango depende de su mayor edad— en la vivienda. El problema está en que la tabla de NEEDHAM sólo puede mostrar un determinado orden, pues de los contrario sería confuso el hecho de que algunos términos estuvieran en las dos columnas. Pero esto significa que no puede mostrar que en ese contexto la serie normal hembra:macho::joven:mayor no prevalece, ya que la categoría masculina está ausente y la femenina se halla dividida entre jóvenes y mayores. En el caso de los Purum, los augurios en las ceremonias en las que se les pone nombre a los niños son de buen agüero si la pata derecha del pájaro cae sobre la izquierda después de que ha sido sacrificado, mientras que en el caso de las chicas sucede lo contrario. Así, las transitividad de los conjuntos derecha:izquierda::macho:hembra y derecha:izquierda::de buen agüero:de mal agüero no prevalece en contextos en los que izquierda:derecha::de buen

agüero:de mal agüero. En los dos ejemplos podría hablarse de inversiones, pero lo que está sucediendo realmente es que una persona (una mujer) que sería normalmente colocada en la columna del mal agüero es simbolizada como importante y de buen agüero a través de un atributo que también es considerado normalmente como de mal agüero. Así la esposa Fulani de más edad duerme hacia el norte porque el norte es una categoría conectada con las mujeres, y una chica Purum recibe un buen augurio cuando la pata izquierda del pájaro queda encima porque la izquierda es una categoría asociada con las mujeres. Más aún, en ninguno de los dos casos son los contextos en cuestión intrínsecamente negativos o de mal agüero. De modo que esas conexiones son específicamente contextuales y no conforman necesariamente, ni siquiera probablemente, el sistema simbólico en su totalidad. Parecidas objeciones se han hecho a los análisis de NEEDHAM de los sistemas Meru (1973b; cf Tcherkézoff 1987) y Nyoro (NEEDHAM 1973c; cf. BEATTIE 1968, 1976).

Independientemente de que haya o no haya un conflicto real ente las afirmaciones programáticas de NEEDHAM y su práctica real, muchos analistas han preferido o ignorarlas o considerarlas poco satisfactorias. Las críticas más radicales han procedido de los trabajos que Louis DUMONT y Serge Tcherkézoff han desarrollado en París (v.g. DUMONT 1986; Tcherkézof 1987 [1983]; cf. las respuesta de NEEDHAM, 1987:caps. 7 y 8).

DUMONT señaló el enfoque de NEEDHAM como el ejemplo perfecto de lo que a él le parecía era el olvido de la jerarquía por parte de sus colegas antropólogos en general. Para DUMONT, las tablas de NEEDHAM no estaban simplemente faltas de contextualización, sino que presentaban las oposiciones simbólicas como si fueran algo básicamente simétrico, con una capa asimétrica añadida por encima. Esto difería bastante del punto de vista de DUMONT que sostenía que cualquier distinción implica necesariamente una diferencia de valor entre sus dos polos —y por consiguiente una jerarquía en términos de DUMONT—, una diferencia de valor, iba más lejos, que era intrínseca a cualquier oposición o distinción, no una mera añadidura a posteriori. Y lo que

es más, las oposiciones simbólicas no eran simplemente jerárquicas y cargadas de valor, sino que también entrañaban la subordinación de un polo a otro en la mayoría de las circunstancias. Así, en inglés, la oposición hombre-mujer deja de serlo cuando, en ciertas circunstancias, 'hombre' designa al conjunto de la humanidad, es decir, tanto a hombres como a mujeres. DUMONT también prefiere hablar de nivel ideológico más que de contexto siendo el nivel más global o inclusivo (hombre=humano) de rango superior en relación con el nivel de distinción (hombre=no mujer). La contribución de Tcherkézoff a este debate (1987) comenzó con su crítica al análisis que hizo NEEDHAM del simbolismo Meru (NEEDHAM 1973b), a la que añadió su propio estudio del simbolismo diádico de los Nyamwezi, otro pueblo del este de África, en el que utilizó la noción de oposición jerárquica, que Tcherkézoff había desarrollado en gran medida en paralelo a DUMONT. Desde entoncces Tcherkézoff ha sido uno de los académicos franceses que han aplicado ese concepto al análisis del ritual, de una modo que viene a ser un desarrollo del trabajo anterior de Victor TURNER (ver arriba), pero que también lo contradice en algunos aspectos.

Examinar esos desarrollos con el detalle que merecen desbordaría claramente los límites de este estudio (pero se puede ver PARKIN 1992). Aunque existen claros lazos intelectuales entre DUMONT y sus colegas con HERTZ, la modificación que hacen del modelo de oposición asimétrica que este último elaboró es tan radical en sus implicaciones para la teoría antropológica como en la forma que adopta. Baste decir aquí que su innovación a demostrado ser fructífera tanto en el análisis de la clasificación como del ritual y que sus posibilidades de aplicación podrían perfectamente ampliarse. Estos desarrollos sugieren también que ni el estructuralismo ni el monopolio de LÉVI-STRAUSS están muertos. Por el contrario, el enfoque de NEEDHAM ha estado siempre más cerca, aunque no haya sido idéntico, del de LÉVI-STRAUSS. Su aportación ha sido combinar el modelo original de HERTZ con una versión corregida de la tesis de LÉVI-STRAUSS que sostenía que existen unos principios globales de orden que subyacen en todas las culturalmente variables representaciones simbólicas. Por otra par-

te, DUMONT y sus seguidores, al oponerse no sólo a NEEDHAM sino, a través de este, también al mismo HERTZ, están abriendo un sendero nuevo.

6. La crítica de Dan Sperber a Lévi-Strauss

Cualesquiera que hayan sido sus otras diferencias las posturas de LÉVI-STRAUSS, TURNER y NEEDHAM tienen en común una tendencia esencialmente estructuralista. La de Dan SPERBER cuestiona la mayoría de esos elementos (1975). Básicamente, SPERBER niega que los símbolos puedan ser dilucidados o explicados; no existe un código que tenga que ser descifrado. Esto es sólo en parte porque los Dorze de Etiopía, se negaban a dar explicaciones sobre su propio simbolismo. En vez de eso, dice SPERBER, son los símbolos mismos los que aclaran las cosas, porque evocan recuerdos que se comparten culturalmente en las mentes de todos los participantes sociales. En otras palabras, mientras los estructuralistas piensan en términos de un código simbólico formado por significados interdependientes, SPERBER piensa en términos de estimulación cognitiva directa. Y aunque los símbolos pueden ser materia de exégesis, de explicación, dicha exégesis es simplemente algo que se añade al símbolo; no lo sustituye, simplemente invita a que se haga más exégesis del mismo, en un proceso que no tiene fin. Esto hace que la búsqueda de una explicación definitiva sea algo infinitamente regresivo y, por consiguiente, inútil. SPERBER también critica a LÉVI-STRAUSS por sostener que los símbolos 'significan'. No siempre es fácil para los estudiantes seguir la argumentación de SPERBER, pero la esencia de su propia teoría se resume en el siguiente fragmento de su *Rethinking Symbolism (El símbolismo en general)*: 'En contraste con lo que sucede en la codificación semiológica, no es una cuestión de interpretar los fenómenos simbólicos a través del contexto sino —muy por el contrario— de interpretar el contexto a través de los fenómenos simbólicos' (1975:70). Luego los símbolos no son un fin en sí mismos —una postura que quizás alcanza su apogeo entre los estructuralistas en las listas de NEEDHAM— sino un medio para llegar al fin que significa entender el contexto social en el que uno se encuentra. Otra

razón por la que, para SPERBER, los símbolos no pueden formar un código análogo al lenguaje es que son no-explícitos y no-lógicos y, por consiguiente, desde el punto de vista de cualquier forma de comunicación lingüística, son deficientes. SPERBER sostiene que afirmaciones simbólicas del tipo 'el león es el rey de los animales' no son verificables y violan por tanto las reglas normales del discurso. Sólo cuando se ponen entre comillas, como dice SPERBER, llegan a ser aceptables y utilizables para la sociedad. Sin embargo, su relevancia estriba en lo que evocan, no en lo que significan. Y para que esto sea así, tiene que existir de antemano significado y conocimiento en la sociedad. Es esto lo que evoca un símbolo, una vez que la sociedad lo ha asociado a un determinado significado o a una parcela de conocimiento. Pero sólo es capaz de hacer esto después de que la memoria del observador ha sido revisada a la búsqueda de la información más adecuada, cuya validez está continuamente cuestionando, un proceso que SPERBER llama 'focalización' [focalization]. Por consiguiente, SPERBER se opone a los mecanismos simbólicos y analíticos que los estructuralistas habían intentado integrar: el simbolismo rellena la carencia de la que adolece el análisis en términos de alusión y de lo inexplicable.

En tanto en cuanto asocia el simbolismo con el conocimiento pre-existente, la crítica de SPERBER constituye un cierto avance sobre los enfoques semiológicos y estrucutralistas, que suponen que los símbolos transmiten un mensaje nuevo que puede ser descifrado y recompuesto como un rompecabezas. Esto se puede comprobar en la experiencia de cualquier antropólogo que intente entender el desconocido repertorio simbólico de una cultura desconocida: uno tiene que aprender lo que debe identificar como símbolos y lo que estos representan antes de responder ante ellos como miembro de esa sociedad. Pero para algunos, ni siquiera este giro es suficiente. Mientras que, en cierto sentido, los estructuralistas reducen lo simbólico a lo analítico, SPERBER ha sido criticado por mantenerlos separados y por no reducir lo analítico a lo simbólico. Ese es el núcleo de la breve crítica de LECRON FOSTER (1994:371-2), en la que incluso la clasificación es conside-

rada algo arbitrario y, por consiguente, esencialmente simbólica. Como he dicho, esta reducción de todo a lo simbólico la encontramos en el trabajo de los llamados 'antropólogos simbólicos', de los que me ocupo a continuación.

7. Los 'antropólogos simbólicos': Clifford Geertz, David Schneider, Roy Wagner, etc.

A esta escuela se la asocia, probablemente en primer lugar, con la figura de CLIFFORD GEERTZ, posiblemente el antropólogo más influyente de la actual generación en los EE.UU., aunque su trabajo se publique a los años 60 (ver 1973). Para GEERTZ, cuyo linaje intelectual le conecta en último extremo con Weber y la tradición hermenéutica alemana más que con DURKHEIM, los símbolos no son mensajes de la sociedad para los pasivos individuos que la constituyen sino el medio por el que esos individuos se comunican entre sí. Una cultura —término que GEERTZ utiliza con mucha más frecuencia que 'sociedad'— es básicamente un asunto de símbolos, de su generación, expresión y manipulación. Los símbolos transmiten todo lo que tiene que ver con una cultura —valores, visiones del mundo, la localización del poder, etc. Más áun, los símbolos no deben ser explicados, como en otro sentido sostenía SPERBER, sino interpretados de acuerdo con la hermenéutica. Como en el caso de SPERBER, existe una tendencia a ver los símbolos como evocación. Pero para GEERTZ, es probablemente adecuado decir, evocan emociones más que conocimiento y son por consiguiente afectivos más que cognitivos. El enfoque de GEERTZ está también relativamente más basado en la acción, aunque como sostiene Ortner, no existe en él una teoría de la acción como tal. Pone más bien el acento en la idea que los símbolos son generados por actores sociales que 'hacen' cultura; no forman una estructura preconcebida que es relativamente inmutable y dependiente de mecanismo cognitivo subconsciente —la idea binaria— como en la teoría estructuralista. Este punto de vista tuvo, sin embargo, influencia en una figura asociada, David SCHNEIDER, que intentó identificar un grupo de símbolos 'esenciales' como núcleo de un sistema lógico (1968). De esto sólo hay un paso al trabajo de Roy

WAGNER, para el que el simbolismo no es sólo un asunto de mitos y rituales, sino que impregna el conjunto de la cultura como un coherente principio organizador que el llama 'tropo' (1986). Más aún, los símbolos se nutren entre sí para crear nuevos símbolos en un proceso cada vez más complejo y elaborado que WAGNER llama 'obviación' [obviation]. De modo que, al igual que GEERTZ, WAGNER no ve el simbolismo en términos estructurales, pero no descarta tanto la estructura como reducirla a la obviación. La obviación también impregna toda actividad social: un estudio de James WEINER sobre los Foi de Nueva Guinea (1988) nos los muestra no sólo conformando los intercambios matrimoniales y los rituales funerarios, pues cada muerte hace referencias a las relaciones por afinidad del difunto, sino también, a través de los grupos sociales más amplios que se ven implicados, estableciendo nuevas relaciones para el futuro. De este modo la analogía se sitúa en la raíz del pensamiento humano, pero alimenta a la metáfora, no a la clasificación. Los símbolos destilan percepciones y restringen su significado y su importancia, canalizándolas al mismo tiempo hacia el discurso culturalmente aprobado. Así mismo, símbolos distintos evocan respuestas de distinta intensidad en culturas y contextos culturales diferentes.

La postura de WAGNER representa la culminación de la tendencia a conceder al simbolismo una importancia explicativa cada vez más alta. No se puede dudar que los humanos somos animales simbólicos, y que el simbolismo es parte de muchas de nuestras actividades sin que seamos siquiera especialmente conscientes de ello. Tampoco necesita el simbolismo ser del dominio público. Grupos reducidos dentro de una sociedad pueden fácilmente inventar símbolos que sólo tienen sentido para ellos, creando, al hacer esto, un conjunto de lazos privilegiados que no son compartidos por extraños. Pero para muchos esto parecería un punto de vista demasiado radical, pues los humanos no son sólo animales simbólicos; muchos tienen al menos un concepto de discurso lógico y racional al que se puede oponer el simbolismo. Ver tropos por todas partes puede ser, en último caso, tan etnocéntrico como imponer determinadas estructuras y funciones donde no es adecuado hacerlo. Es innegable

que el simbolismo tiene una gran importancia, pero un enfoque en el que su papel sea predominante deja sin explicación dimensiones fundamentales de la condición humana.

Bibliografía

BARLEY, N. 1981: «The Dowayo dance of death» en S.C. Humphreys and Helen King (eds.), *Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death*, London etc., Academic Press.

BEATTIE, J. 1968: «Aspects of Nyoro symbolism», *Africa* 38/4, 413-42

BEATTIE, J. 1976. «Right, Left and the Bunyoro», *Africa* 46/3, 217-235.

BOULAY, J. du 1982: «The Greek vampire: a study of cyclic symbolism in marriage and death», *Man* 17/2, 219-38.

DUMONT, L. 1986: *Essays on individualism: modern ideology in anthropological perspective*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

GEERTZ, C. 1973: *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.

GOODY, J. 1977: *The domestication of the savage mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

HALLPIKE, C.R. 1979: *The foundations of primitive thought*, Oxford: Clarendon Press.

HERTZ, R. 1969 (1909): 1973. «The Pre-eminence of the Right Hand: A Study en Religious Polarity», en su *Death and the Right Hand* (traducido por Rodney and Claudia NEEDHAM), London: Cohen & West.

HUNTINGTON, R. 1973: «Death and the social order: Bara funeral customs (Madagascar)», *African Affairs* 32/1, 65-84.

LEACH, E. 1976: *Culture and communication: the logic by which symbols are connected*, Cambridge etc., Cambridge University Press.

LECRON FOSTER, M. 1994: «Symbolism: the foundation of culture», en Tim INGOLD (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology*, London, Routledge.

LEVI-STRAUSS, C. 1967: «The story of Asdiwal» en Edumund LEACH (ed.), *The structural study of myth and totemism*, London, Tavistock (ASA Monog. 5).

NEEDHAM, R. 1960: «Alliance and classification among the Lamet», *Sociologus* 10/22, 97-119.

NEEDHAM, R. 1972. *Belief, language and experience*, Oxford: Basil Blackwell and Chicago: The University of Chicago Press.

NEEDHAM, R. 1973a. «Introduction», en NEEDHAM (ed.) 1973.

NEEDHAM, R. 1973b [1960]. «The left hand of the Mugwe: an analytical note on the structure of Meru symbolism», en NEEDHAM (ed.) 1973.

NEEDHAM, R. 1973c [1967]. «Right and left in Nyoro symbolic classification», en NEEDHAM (ed.) 1973.

NEEDHAM, R. 1979. *Symbolic classification*, Santa Monica: GOODYear

NEEDHAM, R. 1981. *Circumstantial delliveries*, Berkeley etc.: University of California Press.

NEEDHAM, R. 987. *Counterpoints*, Berkeley etc.: University of California Press.

NEEDHAM, R. (Edit.) 1973: *Right & left: essays on dual symbolic classification*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

SCHNEIDER, D. 1968: *American kinship*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

SPERBER, D. 1975: *Rethinking symbolism*, Cambridge, University Press.

TCHERKEZOFF, S. 1987 (1983): *Dual classification reconsidered: Nyamwezi sacred kingship and other examples*, Cambridge: Cambridge University Press.

TURNER, V. 1967: *The forest of symbols*, Ithaca and London, Cornell University Press.

TURNER, V. 1969: *The ritual process*, London, Routledge & Kegan Paul.

WAGNER, R. 1986: *Symbols that stand for themselves*, Chicago, The University of Chicago Press.

WEINER, J. 1988: *The heart of the pearl shell: the mythical dimension of Foi sociality*, Berkeley etc., University of California Press.

PARKIN, R. 1992: «Asymetrie dualiste ou opposition hiérarchique. Le legs de Robert HERTZ dans le travail de Rodney NEEDHAM et de Louis DUMONT», *Recherches sociologiques*, 23/2, 43-68.

ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA

RENÉE HISRSCON
Universidad del Egeo, Grecia

1. CONTEXTO

Los estudiantes de antropología son conscientes del hecho de que siempre han existido distintas escuelas dentro del amplio campo de la antropología, v.g. 'continental', 'anglófona', e incluso estas podrían subdividirse (francesa, alemana, británica, americana). Una de las líneas divisorias más claras es la que existe dentro del mundo angloparlante y que distingue una tradición que se desarrolló en los EE.UU. en los trabajos de BOAS, Kroeber, MEAD, Benedict, hasta convertirse en un ámbito integral que incorporó lo que se ha dado en llamar la escuela de los 'cuatro campos': sociocultural, lingüístico, arqueología y antropología biológica (y en algunos lugares también la antropología psicológica).

Esto contrasta con el espectro más restringido de la tradición británica, interesada básicamente en el nivel social de la actividad humana, en las instituciones sociales y los valores, poniendo un claro acento en la abstracción sin dejar de ser enfáticamente empírica, basada en el trabajo de campo de larga duración. Estaba más cercana al desarrollo de las ciencias naturales en el siglo XIX. Pero ya en los años 50 había sido cuestionada epistemológicamente por parte de figuras fundamentales como EVANS-PRITCHARD, de la Universidad de Oxford, que prefería un enfoque más cercano al de las Humanidades, especialmente al de la Historia. Por su parte, el punto de vista de RADCLIFFE-BROWN que veía la antropología social como 'la ciencia natural de la sociedad' siguió teniendo

influencia de modo que en la propia antropología británica existen varias tendencias, enfoques diferentes y distintas escuelas.

Pero también es algo característico que, de vez en cuando, la antropología atraviesa períodos de crisis, cuando su identidad como disciplina se ve cuestionada, o incluso se proclama su muerte académica. En 1979 NEEDHAM predijo la desintegración intelectual de la disciplina y su redistribución entre una serie de departamentos afines. Así mismo, ARDENER en su ensayo sobre la modernidad y la antropología (1985) examinó la crisis de identidad de la disciplina tal y como él la veía en ese momento. Junto con otras voces, se producía un cuestionamiento creciente de la práctica y el estatus de la antropología; era la expresión de preocupaciones convergentes y el reconocimiento de que un cambio estaba en camino.

Dicho cambio se refleja en el título de este capítulo pues, a pesar de algunas grandes diferencias entre las escuelas antropológicas anglófonas, el reto que supone para todas ellas el enfoque reflexivo sigue vigente hoy en día. En ambos lados del Atlántico y dentro del Reino Unido existe una problemática compartida. Esto es debido a que la 'reflexividad', que se ha impuesto en la práctica antropológica contemporánea, así como en general en las ciencias sociales, es la expresión de un cambio a mayor escala en orientación epistemológica, una redefinición de los enfoques intelectuales en las ciencias sociales y en las humanidades. Creo que es necesario situar la reflexividad, utilizando el término en un sentido clástico para cubrir un amplio abanico de expresiones, en la post-modernidad. Es un determinado planteamiento que puede diferenciarse de otras expresiones post-modernas (v.g. el deconstruccionismo). El aspecto importante a destacar es estas tendencias reflejan un cambio en el subyacente paradigma conceptual de la disciplina y expresa un rechazo de la orientación positivista que prevalecía. Anteriormente, la verdad de la realidad objetiva era la premisa fundamental, y se sostenía que el conocimiento era objetivo y alcanzable mediante procedimientos científicos repetibles y demostrables.

Reflexividad es un término utilizado con cierta vaguedad para cubrir una serie de expresiones pero refleja algo que no es nuevo

en antropología. Como disciplina, la antropología ha estado siempre preocupada por asuntos epistemológicos, por la naturaleza del conocimiento antropológico y las formas que tiene de producir comprensión de los procesos sociales. Es fundamentalmente una disciplina que se cuestiona a sí misma, comprometida con el propósito de examinar los presupuestos de sentido común sobre los que se desarrollan todos los niveles de la acción social. La 'reflexividad' del período actual puede ser considerada una de las muchas fases de auto-examen de la disciplina.

Por ejemplo, el tema del 'etnocentrismo' ha sido históricamente un asunto delicado. El etnocentrismo -la convicción de que el modo de vida propio es el único válido— se opone frontalmente al compromiso antropológico con la relatividad cultural, la validez de todas las otras construcciones culturales que pueden y deben ser comprendidas en sus propios términos. Al cuestionar el etnocentrismo la antropología reconoce y subraya el valor de 'lo otro', de formas extrañas. Tiene un punto de vista auto-crítico, al mantener un recordatorio constante de la relatividad de todo lo que es social y cultural. El compromiso de permanecer alertas contra el etnocentrismo es uno de los pilares básicos de la antropología social. Y por esa razón, la antropología es siempre y esencialmente comparativa en su orientación. Uno sólo puede estar libre de etnocentrismo si se abre a otras perspectivas.

Es importante subrayar que incluso en la turbulencia provocada por las revisiones post-modernistas se pueden distinguir dos hilos de continuidad. Estos son la perspectiva comparativa y la preocupación por evitar el etnocentrismo. En los asuntos que giran en torno a la reflexividad se incluyen y discuten esos dos temas, aunque no siempre se haga de una forma explícita.

De cara a presentar con cierto orden lo que es un fenómeno básicamente desordenado, me ocupo separadamente de dos aspectos que están íntimamente ligados en el seno de la disciplina tras los efectos del concepto post-moderno de reflexividad: (A) la política del trabajo de campo o como afecta el encuentro sobre el terreno; y (B) como afecta lo que se escribe sobre ello, el texto de la empresa etnográfica.

2. REFLEXIVIDAD: EL RECHAZO DEL ANTIGUO PARADIGMA

a) La política del trabajo de campo

En la época de la posguerra mundial se produjeron una serie de cambios históricos con el fin de los regímenes colonialistas en todo el mundo. El papel del antropólogo como observador neutral y reportero científico empezó a ser cuestionado y rechazado. Se desarrolló cada vez más una toma de conciencia respecto al contexto geo-político en el que la disciplina se había desarrollado, que no fue otro que el de la expansión imperialista de las potencias occidentales en el siglo XIX y el establecimiento de regímenes coloniales en zonas del mundo tecnológicamente subdesarrolladas, las llamadas sociedades primitivas en las que los primeros antropólogos habían estado trabajando. En la mayoría de los casos los antropólogos no habían tenido en cuenta la existencia de estructuras de poder que definían sus posiciones y que reprimían o condicionaban a la gente con la que ellos vivían. Pero en el período de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial se desarrolló una mayor sensibilidad hacia las relaciones de poder, la autoridad y hacia el tema de la legitimidad. La actitud crítica post-colonial asociada con nombres como los de Fanon y Asad anunciaba una nueva era en la que los académicos occidentales dedicados a las ciencias sociales y a las humanidades se vieron obligados a tomar consciencia de la desigualdad en posición y privilegio políticos inherentes a su condición.

A partir de los años 80 empezaron a aparecer una serie de influyentes publicaciones antropológicas que se hicieron eco de preocupaciones. Entre ellas estuvo el importante volumen *Writing Culture*, editado por CLIFFORD y MARCUS (1986). Su subtítulo *the poetics and politics of anthropology* ('lo poético y político de la antropología') habla de su profundo cuestionamiento de los presupuestos implícitos de la disciplina. En la expresión 'la política de la etnografía' intentan transmitir la necesidad de reconocer explícitamente las dimensiones de poder en la práctica antropológica.

La desigualdad en el encuentro antropológico llego a ser motivo de preocupación y cuestionamiento dentro del ámbito de la

disciplina. Como ya se ha dicho, en una fase histórica anterior, el paradigma conceptual dominante había sido el de una ciencia objetiva y positivista, lo que implicaba un distanciamiento de lo personal. También en esa época, el desempeño de la investigación antropológica había tenido lugar normalmente en el contexto de una situación colonial. El régimen colonial imponía por definición una situación de desigualdad en la relación del antropólogo con el pueblo nativo, confiriendo a los practicantes de la disciplina una posición de privilegio y autoridad implícitos. En ese contexto, los nativos eran el objeto de la investigación y el neutral antropólogo, un observador supuestamente aséptico, participaba en los quehaceres de la gente, pero informaba de sus (sic) descubrimientos como si tuviera poca influencia en lo que eran (ROSALDO 1986).

La reflexividad, el nuevo espíritu en la práctica de la antropología, no permite esa supuesta neutralidad, pero habría que señalar que no se trata de un descubrimiento radicalmente nuevo de después de los 80. Un conocido ejemplo lo tenemos en el debate que se suscitó en torno al pueblo mexicano de Tepoztlán, en lo que respecta al papel del antropólogo a la hora de determinar la clase de resultados que obtiene. Esto salió a la luz al principio de los años 60 debido al contraste que existía en los resultados de dos estudios etnográficos del mismo pueblo, que primero fue estudiado por Robert REDFIELD (1930) y luego por Oscar LEWIS (1951). En el primer caso se retrataba al pueblo como una comunidad que vivía en armonía, y que constituía el modelo de lo que el modelo idealizante de REDFIELD denominaba 'sociedad campesina'. LEWIS, sin embargo, encontró una comunidad dividida en facciones y cuajada de conflictos, en el que las relaciones sociales se caracterizaban por la sospecha y la hostilidad. Aún teniendo en cuenta el paso de los años, existían serias discrepancias. El debate académico alcanzó cotas de gran intensidad; una conclusión generalizada fue que las grandes diferencias en el reflejo de lo que constituía la vida social del pueblo podían explicarse por el carácter y el origen social de los antropólogos en cuestión que influyó en las preguntas que hicieron y en las respuestas que recibieron.

En la época que yo estaba haciendo mi trabajo de campo en

una localidad pobre en el área metropolitana de Atenas-Pireo (comienzo de los 70), una metáfora que se usaba a menudo para describir el papel del antropólogo era la de 'la mosca en la pared', y el objetivo generalmente recomendado era el de pasar inadvertido. Rara vez hacía preguntas. Más bien solía sentarme a escuchar, normalmente en compañía de mujeres, y dejaba que las conversaciones se desarrollaran 'como si yo no estuviera ahí'. Esto tenía también que ver, evidentemente, con mi personalidad porque, al mismo tiempo, un colega que hoy en día es muy reconocido estaba trabajando en una isla griega y hacía inquisitivas preguntas sobre las creencias de los lugareños, cuestionando a menudo sus puntos de vista y su entendimiento espontáneo del orden natural de las cosas. Acabó siendo expulsado del pueblo durante una grave crisis de carácter nacional, porque expresó sus autorizadas pero muy impopulares opiniones sobre el incidente que había llevado a la citada crisis.

De modo que era evidente para nosotros, incluso en aquellos inocentes días pre-post-modernistas que las características personales jugaban un papel importante y que factores tales como la personalidad o el sexo afectaban claramente la experiencia del trabajo de campo. En Grecia, por ejemplo, donde los roles de género están claramente definidos y separados, los hombres y las mujeres tienen un acceso diferenciado a las áreas públicas y domésticas y ven, por consiguiente, condicionado el tipo de contacto que pueden tener con los demás. Yo era consciente de que por el hecho de ser mujer tenía una ventaja sobre mis colegas masculinos y solteros que intentaban hacer trabajo de campo en Grecia. Yo tuve en realidad una mayor oportunidad de llegar a conocer a los hombres en esa localidad urbana aunque nunca me acercara a los cafés donde pasaban la mayor parte de su tiempo libre (HIRSCHON 1989, págs. ix). En un determinado momento los hombres siempre regresaban a casa y yo podía organizar mis visitas a las casas de mis amigas mujeres de modo que pudiera conocer a sus parejas. Mis colegas masculinos que trabajan en pueblos no suelen tener esa oportunidad normalmente, especialmente si son solteros, por los problemas de la reputación y el honor. Resulta significati-

vo que John CAMPBELL mencione en el Prefacio a su clásico *Honour, Family and Patronage* que fue su esposa la que primero se ganó la confianza de esa gente tan celosa de su intimidad (1964:vii).

En contraste con la anterior y algo ingenua idea de que el antropólogo era un elemento neutral que no afectaba el contexto social que estudiaba, se impone una nueva consciencia y sensibilidad. Una punto de vista explícito respecto al trabajo de campo contemporáneo es que se trata de un encuentro social, un proceso esencialmente interactivo, en el que los rasgos concretos de la identidad del antropólogo son parámetros clave que afectan directamente los resultados (ver TEDLOCK 1991). Si anteriormente en el encuentro que significa el trabajo de campo apenas se tomaba en cuenta la presencia de los antropólogos, y menos aún sus distintos orígenes nacionales y culturales, en el nuevo enfoque reflexivo del trabajo de campo se considera que factores como sexo/género, clase, raza, son algo fundamental. Son (para usar la jerga) 'traídos al primer plano y evidenciados. Las particularidades del antropólogo como elemento que interactúa en el medio social es un elemento central en el análisis. No sólo se toman en cuenta rasgos tales como sexo y género, edad, y clase social; también la personalidad del investigador resulta significativa.

Como resultado de todo esto se están escribiendo largas disquisiciones sobre el papel del antropólogo como YO (véase el número especial de *Anthropology and Humanism Quarterly*, vol. 16, núm. 1, March, 1991). Como se considera que el antropólogo tiene un papel formativo y que llega a conformar la experiencia del trabajo de campo, este dedica cierto tiempo a auto-examinarse. De este modo podemos enterarnos de una serie de detalles íntimos y personales en los prefacios de las nuevas etnografías, a los que no estábamos acostumbrados. No obstante, llevado al extremo todo esto puede producir resultados poco deseables. Cuando la atención se concentra en el yo, el peligro de embarcarse en un viaje narcisista resulta inevitable. De hecho, en algunos trabajos escritos en un estado de ánimo altamente reflexivo, algunas veces uno llega a saber mucho sobre el antropólogo como persona y algo menos que antes sobre las instituciones que se pretende estudiar.

Algunos antropólogos comprometidos con el enfoque reflexivo son claramente conscientes de ese peligro y han incluso expresado su opinión al respecto (PANOURGIA 1995, pág. 9ss).

Los problemas planteados por asuntos tales como la autoridad, la legitimidad y la reflexividad deberían, efectivamente, ser abordados pero, una vez más hay que señalar que si se llevan al extremo los resultados pueden ser poco afortunados. Los planteamientos hechos por algunas personas pertenecientes a grupos minoritarios (negros, mujeres, minusválidos, homosexuales, enfermos de SIDA) de que sólo ellos tienen autoridad para hablar en nombre de su grupo -que no pueden ser representados por nadie más que por ellos mismos— es una prolongación de la 'reflexividad' hacia actitudes cerradas que no llevan a un diálogo productivo sino que asfixia la comunicación. Esta idea también se refleja en discusiones que giran en torno a 'la antropología en casa', en las que uno de los asuntos que se debaten es hasta qué punto pueden los antropólogos extranjeros llegar a entender la sociedad que estudian. En algunos países que fueron anteriormente estudiados por gente de fuera, los antropólogos indígenas/nativos están criticando severamente el trabajo de sus colegas extranjeros, básicamente en torno a cuestiones de autoridad, un punto de vista que se deriva de dimensión política del enfoque post-moderno de la antropología.

b) La construcción de textos: etnografía postmodernista

Como hemos visto, en un período anterior el paradigma subyacente estaba basado en las ciencias naturales. Detrás del ejercicio de la disciplina se encontraba un modelo de sociedad, la analogía orgánica, que impuso un marco de análisis con una serie de puntos de referencia comunes (instituciones que eran consideradas hechos sociales —DURKHEIM—, susceptibles de observación y de investigación objetiva, y que eran universales). Implícitamente este enfoque también concedía más importancia a los rasgos materiales de la existencia que los no-materiales. Las monografías empezaban generalmente con una descripción del contexto medioambiental (ecológico), luego el análisis pasaba a ocuparse de la economía, del parentesco y la organización política, y final-

mente examinaba las creencias de ese pueblo, las dimensiones religiosas y algunas veces simbólicas de esa otra forma de vida. Esta casi predecible organización y estructura de las monografías no es casual; es el resultado de ese convencimiento generalizado de que el conocimiento era algo objetivamente verificable, susceptible de examen cuidadoso y que podía ser reproducido utilizando métodos racionales de investigación científica. También significaba que la sociedad y cultura sometida a observación podía ser descrita en su totalidad, como un todo orgánico.

Otra característica reveladora de las etnografías escritas en ese período era el uso del presente verbal. Esta convención era ampliamente reconocido, se le denominaba 'presente etnográfico' y en función del mismo el antropólogo describía los usos sociales, las instituciones y valores de la gente con la que había vivido utilizando el presente verbal como si se tratara de realidades atemporales. La utilización del 'presente etnográfico' era una convención establecida que reflejaba el predominio de los modelos de equilibrio que estaban detrás del estructuralismo funcionalista y del funcionalismo, las corrientes teóricas que se desarrollaron en los años 20 y 30, asociadas con RADCLIFFE-BROWN y MALINOWSKI. Cualquier monografía clásica ilustraría lo que venimos diciendo. Al leer esas monografías uno tiene la sensación de que existe un orden inmutable en las sociedades tradicionales y que los patrones culturales que en ellas se describen han estado ahí desde siempre y continuarán estando. No sólo eran la descripción y el registro objetivo de hechos susceptibles de comprobación por parte de terceros, sino que los descubrimientos eran presentados como verdades atemporales y eternas.

* * *

El pensamiento post-modernista se ha inspirado ampliamente en tradiciones continentales (de Alemania, Francia) y ha ejercido una clara influencia en algunos campos durante décadas (en arquitectura y diseño desde los años 30). También está estrechamente ligado a estudios literarios como lo demuestra la preocupación por la producción de textos. Se puede apreciar la amplia

influencia de la crítica literaria, que desempeñó un papel principal en el desarrollo de la reflexividad, en el cambio epistemológico que tuvo lugar en las ciencias sociales.

La crítica más aguda de los escritos de la etnografía tradicional se recoge en una serie de artículos del seminal volumen *Writing Culture* (op. cit.) TYLER, por ejemplo, siguiendo a HABERMAS y a LYOTARD, plantea una argumentación en la ciencia se ve totalmente desacreditada como modo de hablar respecto al mundo. En este contexto, se considera que la etnografía post-modernista es 'poesía', por su 'ruptura en la práctica con el lenguaje cotidiano'. Y continúa diciendo: 'La etnografía post-moderna es un texto desarrollado co-operativamente constituido por fragmentos de discurso que pretende evocar en las mentes del lector y el escritor la fantasía emergente de un mundo posible de realidad sensata, provocando así una integración estética que tendrá efectos terapéuticos' (1986, pág. 125).

Es interesante apreciar las diferencias de los distintos vocabularios utilizados para definir la disciplina: las referencias de TYLER al ámbito de la 'fantasía', 'estética', lo 'terapéutico', todo esto está bastante alejado del discurso positivista de las tradiciones estructural funcionalista o funcionalista de la antropología británica anterior, y claramente también de la escuela norteamericana. La escritura de textos etnográficos ha cambiado como respuesta al reto de la post-modernidad, de modo que las monografías de los antropólogos contemporáneos no siguen los antiguos modelos.

En primer lugar no intentan necesariamente ser holísticos o abarcarlo todo, y pueden concentrarse en un conjunto limitado de temas, tratar solamente un aspecto parcial de la sociedad. Tomando algunos ejemplos de la literatura etnográfica griega contemporánea, encontramos monografías que se concentran en el tema de la muerte (DANFORTH 1982, SEREMETAKIS 1991), o se atreven incluso con el de la muerte de familiares y amigos (PANOURGIA 1995), en el de la curación religiosa y la práctica de caminar sobre brasas (DANFORTH 1989), en el del baile y el género (COWAN 1990), en el de las creencias supersticiosas (STEWARD 1991), o en el de las peregrinaciones (DUBISCH 1995). Contrasten esto con los

estudios anteriores que incluían el repertorio completo de instituciones sociales de una comunidad (FRIEDL 1962, CAMPBELL 1964, DU BOULAY 1974).

En segundo lugar, el estilo de escritura y la ubicación del sujeto no sigue las convenciones anteriores. Existe una mayor implicación de la individualidad de las personas en los textos etnográficos más recientes, de modo que tanto el antropólogo como la gente con la que se implica son expuestos. Antes la convención indicaba utilizar la tercera persona, no la primera, como si el antropólogo estuviera distanciado incluso de sí mismo.

3. CONCLUSIÓN: ¿ES EL POSTMODERNISMO UN CALLEJÓN SIN SALIDA?

Si consultamos el *Concise Oxford English Dictionary* encontraremos una sugerente mirada a la naturaleza de la 'reflexividad'. Se define 'Reflexivo' como un término 'que indica que el sujeto es lo mismo que el objeto'. De acuerdo con esta definición la reflexividad disuelve la distinción entre sujeto y objeto fundiendo la naturaleza de la realidad que nos rodea y convirtiéndola en una forma unitaria. Las consecuencias de esta definición son tienen un gran calado en el caso de la antropología porque, si el sujeto y el objeto dejan de ser distintos o distinguibles, entonces no puede haber un 'otro', ninguna realidad más allá del yo. El conjunto de la existencia se halla condenada al solipsismo, a un mirarse el ombligo y al soliloquio. Vista así, la reflexividad, llevada al extremo, significa indudablemente el fin de la antropología — si no del conocimiento en su conjunto.

Por todo ello es importante considerar las posibles consecuencias finales del 'modo reflexivo', un enfoque que tiene unas implicaciones bastante radicales. A pesar de proclamar su sensibilidad hacia el 'diálogo y no sólo el discurso' (TYLER 1986, pág. 126), existe un riesgo muy real de que toda esa escuela en su conjunto acabe derrumbándose y convirtiéndose en un caos impenetrable de auto-orientación. La intención, sin embargo, es crear lo que TYLER llama 'construir historias de forma COOPERativa', ver el encuentro antropológico como, esencialmente, una interacción. El hecho de llegar, efectivamente, a conseguir ese objetivo queda en manos y depende del talento de cada antropólogo concreto.

CHISTE: Un grupo de nativos escuchan pacientemente, con cara de aburrimiento, lo que dice el antropólogo. El texto debajo de la caricatura es: «Bueno ya está bien de hablar de ti mismo. ¿Qué pasa con nosotros?».

Como respuesta a la fragmentación que caracteriza, e incluso personifica, al post-modernismo, en algunos ámbitos la antropología parece estar abandonando su misión (FRIEDMAN 1987). En el pasado, por mucho debate y divergencia que existiera acerca del enfoque, objetivos y campo de acción de la disciplina existía un terreno común entre las distintas tendencias: que el motivo principal de interés eran las personas y su vida social. Si la actual adhesión al modo reflexivo entraña el abandono de la distinción entre sujeto y objeto y la disolución de las categorías de análisis, la antropología se convierte en un tipo de empresa totalmente distinta.

En este punto voy a introducir mi evaluación personal de la situación. Yo sostengo que el proceso de profundización del conocimiento sólo puede avanzar si mantenemos un sentido de rigor, de criterios mínimos de calidad en el análisis. Para esto es esencial que las categorías y los conceptos se definan claramente. Esta es la condición previa a toda comunicación, pues a menos que exista un discurso común, con un entendimiento compartido de los presupuestos y del ámbito de la argumentación, no se puede mantener una plataforma para el diálogo. Si las categorías de análisis se vuelven borrosas, o lo que es peor, se disuelven al ser utilizadas con poco rigor, sea este intencionado o no, dejaremos de compartir un idioma común y todo ello derivará en serios problemas de comunicación. Síntomas de esto ya se pueden advertir en un discurso post-moderno en el que las categorías se cuestionan conscientemente pero no se sustituyen necesariamente por otras. En mi opinión, necesitamos categorías de análisis, límites y estructuras para fomentar el pensamiento creativo. Estos son fundamentos de la actividad intelectual que están muy arraigados en la racionalidad occidental.

Un ejemplo es el cuestionamiento del concepto 'cultura' y el planteamiento de que ya no tiene utilidad para los objetivos de la antropología. El que fuera en otros tiempos un concepto sólidamente asen-

tado tanto en la tradición norteamericana como el la británica, está actualmente tan extendido que no se puede usar sin una grado considerable de cautela. Al haberse apropiado de él los medios de comunicación y por los políticos de algunos movimientos de extrema derecha (Le Pen, el National Party británico), el uso del término 'cultura' para designar otros atributos, a convertido su utilización en un asunto delicado. Sin embargo, desde mi punto de vista, el tema de lo 'políticamente correcto' no debería intimidar a los antropólogos, ni disuadirles del uso de este y otros términos que pueden constituir un aspecto fundamental del patrimonio conceptual de nuestra disciplina. No deberíamos abandonar esos conceptos básicos, ni tampoco sus objetivos e intenciones. Posturas post-modernas como el 'deconstruccionismo' y la reflexividad pueden ser expresiones de un nihilismo de fondo, un mal muy extendido en nuestros tiempos.

Puede ser verdad que los muy arraigados enfoques teóricos y marcos de análisis anteriores pueden ya no ser adecuados o incluso apropiados para el objetivo de representar las realidades sociales del mundo contemporáneo. Es indudable que atravesamos un período de cambio intensificado, de gran movilidad, de encomiada expansión del capitalismo global. El efecto de todo esto sobre los modos de vida de la gente, sobre sus valores y sus visiones del mundo, no pueden ser fácilmente evaluado. La modernización aparente -la aparición de la modernidad en forma de bienes de consumo, moda, cultura de la Coca Cola o de MACDONALD— no implica necesariamente el abandono de patrones anteriores. Como puede verse, el cambio puede ser lineal o cíclico, y se producen tanto re-invenciones como invenciones.

El estudio de procesos tan complejos requiere la utilización de herramientas analíticas finamente calibradas. En mi opinión cuanto más complejo es un fenómeno, mayor es la precisión que requiere su comprensión. En contraste con las posturas de algunos colegas que sostienen que las ideas complejas producen formas de expresión poco claras, yo mantengo que la claridad y el refinamiento son el sello del éxito intelectual y que los conceptos y la expresión deben ser inteligibles y comunicables para que se puedan evaluar nuestros esfuerzos por comprender la condición humana.

Los antropólogos que están todavía comprometidos con la comprensión de los fenómenos sociales y culturales, y cuya atención no se concentra principalmente en la hábil utilización de las palabras para construir y elaborar textos como mero juego intelectual, tendrán que responder al reto de nuestros tiempos de distintas maneras. El aspecto negativo de la condición post-moderna es la fragmentación, mientras que su lado positivo es la variedad y la invención. La disciplina no debería dejar que el fuerte viento de las tendencias de moda se lleve sus principios fundamentales, pues la antropología aporta puntos de vista que tienen un gran valor en este mundo globalizado. Si somos capaces de conseguir un mayor entendimiento de las formas de vida de los demás, podremos posiblemente alcanzar también, si no un respeto mutuo, sí al menos la tolerancia. En una aldea mundial cada vez más globalizada, el entendimiento entre las culturas es cada día más importante. Estoy convencida de que la antropología es *par excellence* la disciplina que puede hacer la aportación más valiosa en este sentido, un esfuerzo que merece la pena mantener y fomentar. Esto sólo puede hacerse mediante el compromiso de entender al 'otro' y a nosotros mismos en relación, una empresa se basa en distinciones intelectuales y que no casa bien con esa fusión del sujeto y el objeto que constituye el núcleo del modo reflexivo.

BIBLIOGRAFÍA

Anthropology and Humanism Quarterly, vol. 16, no. 1, March, 1991, págs. 10-35.

ARDENER, E. 1985: «Social Anthropology and the Rise of Modernism», en Overing, J. (ed) *Reason and* moral*ity*, London, Tavistock, págs. 47-70.

CAMPBELL, J. 1964: *Honour, Family and Patronage*, Oxford, Clarendon Press.

COWAN, J. 1989: *Dance and the Body Politic* (Princeton, Princeton University Press.

CLIFFORD, James and MARCUS George (Eds),1986: *Writing Culture: the Poetics and Politics of Anthropology* (Berkeley, London, University of California Press.

DANFORTH, L. 1982: *Death Rituals of Rural Greece* (Princeton, Princeton University Press.

DANFORTH, L. 1989: *Firewalking and Religious Healing* (Princeton, Princeton University Press.

DUBISCH, J. 1995: *In a different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton, Princeton University Press.

BOULAY, J. du 1974: *Portrait of a Greek Mountain Village*, (Oxford, Clarendon Press.

FRIEDL, E. 1962: *Vasilika, a Village in Modern Greece* (New York, Holt, Rinehart and Winston.

FRIEDMAN, J. «Beyond Otherness; or, The Spectacularization of anthropology», *Telos*, 71, págs. 161-70.

HIRSCHON, R. 1989: *Heirs of the Greek Catastrophe: the Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus* ,Oxford, Clarendon Press.

LEWIS, O. 1951: *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, (Urbana, University of Illinois Press.

NEEDHAM, R. 1970: «The Future of Social Anthropology: disintegration or metamorphosis?» en *Anniversary Contributions to Anthropology: Twelve Essays*, Leiden, Brill, págs. 34-46.

PANOURGIA, N. 1995: *Fragments of Death, Fables of Identity* (Madison, London, University of Wisconsin Press.

REDFIELD, R. 1930: *Tepoztlan, a Mexican Village: a Study of folk Life*, Chicago, University of Chicago Press.

ROSALDO, R. 1986 «From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor», in CLIFFORD and Marcus *op. cit.*, págs. 77-97.

SEREMETAKIS, N. 1991: *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*, Chicago, University of Chicago Press.

STEWART, C. 1991: *Demons and the Devil:* moral *Imagination in Modern Greek Culture* (Princeton, Princeton University Press, 1991)

TEDLOCK, B. 1991: «From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography», *Journal of Anthropological Research*, 47/1, págs. 69-94.

TYLER, S. 1986: «Post-modern Ethnography: from Document of the Occult to Occult Document», en CLIFFORD and Marcus, *op. cit.*, págs. 122-140.

LA RAZÓN ANTROPOLÓGICA

RICARDO SANMARTÍN
Universidad Complutense

Hay muchas acepciones de «razón». Ya en el diccionario de la Lengua Española se recogen, entre otras: «argumento o demostración que se aduce en apoyo de alguna cosa. Motivo o causa. Orden y método en una cosa». Y si de la Lengua pasamos a la Filosofía, podemos aumentar los tipos de razón, adjetivándola como pura, práctica, analítica, crítica, dialéctica, histórica o mecánica, entre otros. Plantear como tema la «razón antropológica» no responde al deseo de sumar una más a la ya tan larga lista, sino al deseo de esbozar un comentario sobre el estilo epistemológico de la Antropología. Si para ello repasamos el modo como han razonado o razonan los antropólogos, más bien tendríamos que hablar en plural de razones antropológicas. El uso del singular, con todo, no es tan sólo una licencia literaria para no alargar el título. Tampoco se pretende con ello expresar que, en realidad, solamente exista una única razón. Se trata, más bien, de subrayar uno de los polos entre los que inevitablemente discurre el discurso antropológico; una forma de apuntar hacia donde tiende o aspira a llegar, sin que nunca pueda alcanzarse, la vocación antropológica: una imagen razonable del hombre, aún en su manifiesta diversidad. No es que ignore o trate de obliterar los distintos enfoques teórico-metodológicos de la disciplina. Quizá sea vano o ingenuo pretenderlo, pero me gustaría razonar sobre el tema sin entrar en enfoques específicos, situando la reflexión en ese umbral de las teorías, allí de donde cabe suponer que todas parten y en donde

todavía consienten en trabajar juntas construyendo un proyecto anterior al Babel de los «–ismos».

Entre la diversidad de los hombres y aquello que justifica agruparlos bajo un mismo nombre, entre esos dos polos, se mueve el discurso antropológico. A hablar del hombre aspira nuestra disciplina. A ello estamos llamados en nuestro trabajo. Pero eso a lo cual tendemos vocacionalmente, y que tan inalcanzable nos resulta —como la sombra que proyectamos hacia delante y que con cada uno de nuestros pasos huye— también preexiste a nuestras espaldas como luz que provoca la sombra que perseguimos. El problema antropológico es que no solemos detenernos, dar la vuelta o giro crítico y mirar cara a cara esa luz que desde atrás ilumina el horizonte que escrutamos. Desde las sombras buscamos su fuente. Aunque nos impulse en esa búsqueda sospechas de unidad de lo que nos aparece como múltiple, no es tan platónico nuestro problema. Más próximos al empirismo de Locke nos sentimos al reconocer que la idea de unidad que esa luz nos sugiere es una «aprehensión» que todavía no es, propiamente, conocimiento. Ocurre que estamos en este mundo y no en el País de Nunca Jamás y, al revés que a Peter Pan, nuestra sombra nunca se desprende de nosotros mismos aunque, como a él le ocurría, se nos resiste, es rebelde, cambia de posición, de tamaño y forma, según el lugar y el tiempo.

Esa aprehensión de la unidad del fenómeno humano, en la que se funda todo proyecto antropológico, ha operado siempre de dos formas a la vez: como origen y como destino de tales proyectos, como presupuesto y como meta del discurso antropológico. En la medida en que todos los humanos, pertenecientes a un tipo u otro de sociedad, a una u otra tradición cultural, pasada o presente, somos hombres, se justifica que los estudiemos comparando sus distintas maneras de vivir para, con dicho estudio, atestiguar y comprender mejor nuestra común humanidad. En las maneras de cubrir ese trayecto hallará la Antropología su razón. Pero esa vuelta al origen como punto de destino no se limita a un movimiento solipsista, para el cual no haría falta razón alguna como alforjas. El viaje es, en realidad, bien largo, variado y complejo.

En verdad no acaba nunca, pues tan pronto alcanzamos un cierto regreso, reemprendemos la partida. Con cada ida y vuelta, curiosamente, se nos alteran ambos extremos y el camino reemprendido nunca es el mismo. De ese modo, con el ir y venir antropológico, nunca llegamos a, ni volvemos desde, el mismo sitio. Por eso la historia de la teoría antropológica —y no sólo por estar inserta en otra historia, la de verdad, la de la gente— adquiere una apariencia un tanto errática, sin que el nuevo enfoque teórico resuelva los problemas en los que el anterior se atascó, sin continuidad clara en una línea que se corresponda con nuestra imagen del tiempo o de la historia del mundo al que pertenecemos. Quizá eso sea ya un primer fruto de ese ir y venir entre mundos diferentes.

Decía ZUBIRI que «*La razón en sí misma es siempre y sólo búsqueda; la búsqueda de un fundamento de la verdad de algo que se ha aprehendido.* Razón es ir desde una realidad hacia el fundamento de su verdad. Esta marcha *qüerente* puede emprenderse por vías distintas, una de las cuales (pero sólo una) es la necesidad lógica... la razón, por ser 'qüerente', *esboza desde sí misma* (nada más que esboza), en una u otra forma, el carácter de lo que va buscando... Por esto, la verdad —esto es, que las cosas nos den la razón— es un encuentro de una razón que va a las cosas esbozándolas, y de estas cosas que vienen a nosotros dándonos razón en forma racional o simplemente razonable... La razón abierta es la razón constitutivamente pendiente del dársenos de las cosas. Razón no es construcción ni reconstrucción racional. Lo que la razón construye es su camino para llegar al fundamento de la verdad de las cosas, pero no construye racionalmente las cosas mismas... Por el contrario, son las cosas las que nos dan o no nos dan razón en realidad... Este modo no coincide en general con el modo como se nos presentaron las cosas en la primera intelección que ha puesto en marcha la razón... Pero el encuentro es en todos estos modos el fundamento (racional o razonable...) de la verdad de la razón. La verdad accesible a la razón no está adscrita a ningún modo ni a ningún tipo particular de encuentro» [7]. En

[7] ZUBIRI, X 1993: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, págs. 283-292.

nuestro caso, ese movimiento de la razón se inicia en el encuentro primario de la situación de observación etnográfica en el campo. Y lo que ahí encontramos, tal como nos informa no sólo nuestra etnografía, sino toda la Historia y la Etnología, es una humanidad diversa, una pluralidad de respuestas a esa imagen del hombre que solamente habíamos esbozado. Quizá sea peculiar a nuestra disciplina el que ese esbozo que parte de sí, se vea repetidamente forzado a modificarse.

Si unidad y diversidad humana son, ambas cosas, lo aprehendido, no poseen sin embargo cada una el mismo estatuto. Nuestra biología, nuestra plasticidad cultural y la posibilidad de una cierta comunicación, atestiguan unidad. Pero los tan distintos mundos en que cada grupo vive plantean serias dificultades a nuestro proyecto de comprensión conjunta de todos ellos. Lo que primariamente nos consta es esa diversidad cultural de los hombres. Su unidad, por el contrario, aun cuando se nos impone con similar fuerza, es ante todo una construcción derivada de la experiencia de la diversidad. Atestiguada la unidad biológica de nuestra especie, su innegable plasticidad cultural da lugar a tantas formas de ser hombre que ella misma nos sugiere la existencia de una común potencia cultural. Aun cuando los resultados de la misma difieran, de un modo u otro acabamos pudiendo comunicarnos. Mal que bien nos traducimos. Pero nada de eso equivale a una única Humanidad observable. Es más, la única manera de llegar a ser hombre es siéndolo de tan dispares modos concretos, de tan distintas formas históricas. Ese es el viejo problema con el que la Antropología nació como tal.

Tampoco nuestra curiosidad se aquieta y tranquiliza limitando nuestra unidad al ámbito biológico. Nuestra misma biología está diseñada para funcionar y sobrevivir usando sistemas compartidos de símbolos y significados que incluyen versiones del más allá. Pero tan eficaces resultan, hoy por hoy, los nuestros como los más extraños y remotos sistemas culturales; eficaces, al menos, para dejar su impronta o constancia en la historia. De ahí surge el torrente de preguntas que pone en marcha el discurso antropológico. A esta altura de nuestra historia ya no pensamos en términos tan

etnocéntricos como para creer que nuestra cultura ejemplifique la cumbre de la civilización. Si bien es cierto que a grandes rasgos no podemos sino preferir la nuestra para nosotros, lo mismo pensamos de las demás para ellos. Estamos habituados a nuestra cultura. En ella hemos sido hechos y nos resulta más fácil movernos en su seno. Pero igualmente reconocemos algunas de sus limitaciones y añoramos algunos de los logros ajenos. Si hoy valoramos la diversidad como un patrimonio, el camino que la razón emprende esbozando alguna unidad entre los hombres no llega a su destino si se detiene en aquel viejo etnocentrismo. Seguimos queriendo que «cosas» culturales tan dispares, y que nosotros no hemos construido, sino cada grupo humano en su autónoma historia, nos den razón de lo esbozado.

Pero ¿qué es eso que la Antropología esboza para buscarlo? Sin duda es el carácter de lo humano. En tan difícil tarea la Antropología ha ido operando como si aún no se hubiese inventado el espejo, como si para apresar nuestra imagen sólo contáramos, además de con nuestros ojos, con los ojos ajenos y las sombras, y sin acertar a ver la luz que en nuestra figura tropieza proyectando sus sombras. No hemos encontrado espejo, experimento o aparato científico adecuado en el que, contemplándonos, pudiéramos percibir la redondez de nuestra humana figura. Observamos conductas producidas en la historia y tratamos de mirar lo que también en otras culturas miran para inferir de todas esas sombras el cuerpo posible de lo humano. La luz que nos guía y da un perfil reconocible a esas sombras, propias y ajenas, es ese esbozo de lo humano. Esbozo que ha tratado de caracterizar lo humano formulando distintas versiones del fundamento de su unidad: la unidad psíquica de la especie, la mente humana, las leyes de su inconsciente, su necesidad de orden, la naturaleza humana, la condición humana, la capacidad cultural, la dependencia de la estructuración social o la necesidad de dotar de sentido a la experiencia.

Si no sólo los clásicos de la Antropología, sino también la historia entera de las Humanidades, ha partido de una cierta prefiguración de la unidad humana, a pesar de que nunca ha acertado a formularla de un modo que concite un consenso compara-

ble al de las ciencias, y si a pesar de la gran diversidad de los hombres persiste esa aprehensión que permite reconocernos como humanos, probablemente eso mismo esté ejemplificando la cualidad humana que hace posible la razón antropológica: ese poder llegar a percibir la unidad de lo diverso, sosteniendo abierta su tensión.

No pretendo generalizar la actual formulación occidental de la igualdad básica de todos los hombres, cuya específica visión no es más que un fruto histórico de una determinada tradición. Pero en aquellas otras tradiciones en las que no se formula de tal modo, como conjunto de derechos universales, incluso cuando al extranjero se configura como enemigo, como «no-humano», se está tomando como modelo la propia imagen de lo humano para definirlo a la contra o para establecer cómo rechazarlo. La tan ambigua atracción y repulsión que genera el extraño [8] no sólo se funda en todo lo que de él ignoramos, sino en esa dualidad de desconocer y, no obstante, reconocer.

Pero aun siendo capaces de reconocer la unidad de lo diverso, no se coincide en la formulación de lo uno y lo otro. Es más, según se formule la unidad se derivan distintas consecuencias operativas para la investigación. C.GEERTZ, en su alegato contra el anti-relativismo [9], resume en dos los distintos tipos de posiciones: naturalistas y racionalistas. Cabe subrayar, como aquello que nos une, la posesión de una misma naturaleza o la posesión de unas mismas características operativas de la mente. En cualquiera de sus respectivas y múltiples versiones (sociobiología, materialismo cultural, entre otras, por una parte y estructuralismo, lingüística generativa, etc. por otra) suponen, quienes las proponen, que por referencia a esos elementos y procesos comunes podremos explicar la diversidad cultural que en cada contexto observamos. Con todo, y sin negar la unidad de nuestra especie, encuentra GEERTZ en dichas pretensiones explicativas una huida demasiado rápida

[8] Véase C. LISÓN, 1992: *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la Antropología Cultural.* Madrid, Akal.

[9] C. GEERTZ, 1996 (1984): *Los usos de la diversidad,*Barcelona, Paidós.

ante los problemas del relativismo y que, a su vez, pueden desembocar en evaluaciones de fenómenos como anti-naturales o desviados, así como en caracterizaciones de formas primitivas o salvajes de pensar. Se trata también de una salida de emergencia ante el peligro de la historia y la cultura, que busca amparo en concepciones descontextualizadas de la naturaleza o de la mente, como lugar más seguro o tierra más firme en cuya estabilidad pueda apoyarse la variabilidad de formas culturales observable, como si de un caso particular o versión se tratase. En el fondo subyace nuevamente el viejo modelo vulgarizado de las leyes de la ciencia natural o, más concretamente, del modelo cultural de la mecánica, de modo que refiriendo cualquier extraño fenómeno cultural a la estructura de nuestra naturaleza o de nuestra mente quedaría explicado como un fruto posible de la lógica de su funcionamiento o de su mecánica.

La experiencia acumulada no ya por los antropólogos, sino por cualquier biólogo, médico o humanista, o por quien fuere que haya reflexionado tras sus contactos con personas de distintas culturas, no puede negar la unidad de nuestra naturaleza o de nuestra mente. Pero una cosa es que la percepción de la unidad humana en su diversidad justifique el ejercicio comparativo de la Antropología y otra querer explicar la diversidad humana por reducción a factores o sistemas del hombre exo-culturales y descontextualizados, aislados de la historia y la cultura, sobre todo cuando su misma construcción presupone una separación artificial entre naturaleza o mente y cultura, como si ambas pudiesen subsistir separadamente y ello no llevase a cada una a dejar de ser lo que son. De nuevo sigue pesando —quizá por ser un rasgo peculiar de aquella cultura que produce antropólogos— un tipo de razón que, más que antropológica parece meramente lógica y material, física o naturalista, muy propia de una tradición que quizá se remonta a Parménides.

En 1935, había escrito ORTEGA que «la razón había prometido resolver al hombre todos sus problemas; releed el *Discours de la Méthode* que es el programa de la nueva fe. Pero ha ocurrido que mientras los resolvía —más allá aun de lo previsto— los proble-

mas que plantean los objetos corporales, ha fracasado una y otra vez ante los problemas propiamente humanos. Esto nos ha hecho caer en la cuenta de que la famosa razón no era toda la razón sino sólo la razón física o naturalista... la razón física tenía que fracasar ante los problemas humanos. *Porque el hombre no tiene 'naturaleza'*, no tiene un ser fijo, estático, previo o dado... El hombre necesita una nueva revelación y esa revelación sólo puede venirle de la razón histórica» [10]. Como ocho años más tarde dirá GADAMER: «El ser de la existencia humana es un ser histórico. Pero esto significa que no está ahí dado como la existencia de los objetos de la ciencia natural, sino de un modo más precario y cambiante. La historicidad, es decir, la temporalidad, significa ser en un sentido más originario que el estar ahí dado y que la ciencia natural trata de conocer. Hay una razón histórica porque la existencia humana es temporal e histórica» [11].

Formular la unidad percibida bajo el modelo clásico de una misma naturaleza humana puede ocultar distintas concepciones del ser del hombre. Lo que ORTEGA y GADAMER rechazan no es tanto la efectiva unidad de los hombres, sino el que dicha unidad se conciba bajo el modelo eleático del ser inspirado en la identidad y fijeza de las cosas naturales. El hombre no posee un medio ante el cual, como el resto de los animales, tuviese prefijada una tarea, sino un paisaje o mundo, parcialmente heredado e igualmente indefinido, ante el cual tendrá que comenzar, como Adán, por nombrarlo articulando sus últimas convicciones y decidir líneas de acción, con las que irá configurándolo y realizándose a sí mismo. Por eso la historia no es una colección de hechos ordenados en el tiempo, sino la dimensión en la que el ser inacabado del hombre se realiza. No tener naturaleza, en ese específico sentido, no significa no tener nada. Para ORTEGA lo único que el hombre tiene es su vida, y eso no es algo dado y fijo, sino un dramático

[10] ORTEGA y GASSET, J. 1983 (1935): «Sobre la razón histórica». Madrid, *Revista de Occidente* en Alianza Editorial, págs. 236-237.

[11] GADAMER, H.G. 1992 (1943): *Verdad y Método* II, Salamanca, Ediciones Sígueme, S.A. pág. 39.

gerundio que, como el movimiento, se demuestra andando entre el pasado y el futuro.

Si lo común es entonces ese inacabamiento humano y su correspondiente tener que hacerse, de nuevo podemos preguntarnos si hay algunos modos peculiarmente humanos de proceder. De una concepción estática de la *naturaleza* podríamos pasar a los procesos de la *mente* o de la *estructuración social.* Sin duda, en el cambio de enfoques teóricos que se han sucedido en la historia de nuestra disciplina podemos detectar un paso sucesivo desde lo fijo hacia lo procesual, tanto en el ámbito de lo mental como de lo social. Pero «la cuestión —como señala GEERTZ— no es si los seres humanos son organismos biológicos dotados de unas características intrínsecas... Ni tampoco si en el funcionamiento de sus mentes existen unos rasgos comunes que sean independientes del lugar en que viven... Lo importante es cómo podemos utilizar estas realidades indubitables a la hora de explicar rituales, analizar ecosistemas, interpretar... o comparar» [12]. Tampoco ORTEGA ni GADAMER están pensando en explicar la diversidad humana en base a procesos mentales, ni sociales, que sean universales. Lo que cuenta es que sus productos son tan específicos como dispares, tan concretos e históricos como cambiantes y diversos. Si la Antropología comenzó preguntándose por las semejanzas culturales, ante la evidencia de sus diferencias, hace ya tiempo que, convencidos de nuestra unidad, cabe centrar «la atención sobre la importancia que para la antropología social, como disciplina comparativa, tienen las diferencias» [13].

Tanto las leyes del inconsciente, como las reglas de los hechos sociales son lo suficientemente generales como para permitir una diversidad de contenidos culturales y vivencias efectivas de los actores tan notable como la atestiguada por cualquier etnografía. Ese salto entre la generalidad de los factores y procesos mentales y so-

[12] GEERTZ. C. Op. cit. pág. 106.

[13] EVANS-PRITCHARD, E.E. 1975 (1963): *La mujer en las sociedades primitivas.* Barcelona, Ed. Península, pág. 23.

ciales, por un lado, y la singularidad histórica de los logros culturales peculiares de cada grupo humano, por otro, sigue sin unir pregunta y respuesta, sin colmar, por tanto, la curiosidad de la antropología contemporánea. Entonces ¿qué es lo que dicho salto permite? ¿Es ese el camino que la razón construye para llegar al fundamento de la verdad antropológica, el que va y viene de lo particular a lo general, para volver luego de ese encuentro con una verdad suficiente como para dar cuenta de lo particular? El encuentro de lo particular con lo general ¿es suficiente como para admitir que las cosas culturales nos dan la razón de aquello que como humano habíamos esbozado? Quizá sí, ya que, efectivamente, lo particular encaja en lo general. Pero, además de proceder esbozando esa unidad de lo humano, para con ella ir al encuentro de la diversidad cultural, también en el trabajo de campo se nos esbozan imágenes de la especificidad cultural. ¿Nos da, entonces, lo general razón bastante de la especificidad esbozada en el campo de esa alteridad cultural? Quizá no, o sólo en parte. Por eso no se aquieta la búsqueda antropológica. Nos inquieta la sospecha de haber perdido en este último movimiento de la razón algo valioso, no sólo para el saber, sino también en términos moralES. Sentimos haber faltado a la fidelidad debida a los hechos de la cultura ajena, a su radical alteridad. En ese salto, «el precio que aquí hay que pagar por la verdad es la desconstrucción de la alteridad. Tal vez sea así, pero no es eso lo que sugerirían la historia de la antropología, los materiales que ésta ha reunido, ni los ideales que la han animado» [14].

Esa insuficiencia de lo general para darnos razón de la especificidad cultural nos sorprende desvelando una asimetría en el movimiento de la razón. No recorre su camino con igual eficacia en una y en otra dirección. Si al esbozo de ese carácter general de lo humano le da razón su encuentro con lo particular, mientras que el esbozo de lo particular en cada cultura, sólo a costa de perder

[14] GEERTZ, C. Op. cit. pág. 122.

la alteridad de su sentido específico, resulta razonable a la luz de lo general, entonces resulta tentador (pero también dilemático) despreciar, por irrelevantes, las diferencias culturales, sosteniendo el papel generalizador del método comparativo. O, como alternativa, igualmente cabría renunciar a la pretensión generalizadora de la comparación y apostar por un relativismo cultural. Pero en ambos casos lo adquirido a tan altos precios no es lo que queríamos lograr. Más que sentirnos estafados, encontramos errada la disyuntiva en la que desemboca la reflexión, ya que, a pesar de ello, la Antropología, «sin embargo se mueve». De algún modo acabamos ganando cierta comprensión de lo particular y, en ella, de lo general.

Otra manera de presentar la posibilidad de aprehensión comprensiva de la alteridad cultural ha adoptado el modelo de la traducción. Decía A. PAGDEN: «No quiero negar que, a cierto nivel, la conmensurabilidad entre culturas disimilares sea posible —por lo menos en tanto que estamos condenados a hablar en términos de racionalidad—, sino solamente que esa conmensurabilidad sólo es posible después que una de esas culturas ha sido redescrita en los términos de la otra» [15]. Esta es, sin duda, una de las estrategias clave en el trabajo antropológico. Pero plantea, a su vez, difíciles problemas. G. STEINER ofrece como modelo esquemático de la traducción «el de un mensaje proveniente de una lengua-fuente que pasa a través de una lengua-receptora, luego de haber sufrido un proceso de transformación. El escollo reside en el hecho evidente de que una lengua difiere de la otra, y para que el mensaje logre 'pasar' es necesario que se dé esa transformación interpretativa» [16]. Ante ello, y tras sustituir «lengua» por «cultura» en el esquema indicado, Mary DOUGLAS nos recuerda no sólo que «cuanto mejor sea la traducción, más perfectamente se habrá impuesto nuestra

[15] PAGDEN, A., 1991: «Historia y Antropología, e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas» *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 8, pág. 51.

[16] STEINER, G., 1981 (1975): *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Madrid, F.C.E. pág. 44.

lógica particular sobre el pensamiento nativo» [17], sino también que «la traducción prospera en los casos en que la experiencia (entre actores de culturas distintas) coincide. Pero en los casos en que no hay coincidencia, el intento de traducción fracasa» [18], remitiéndonos en tal caso, de vuelta, al método comparativo.

Curiosamente, si leemos el texto entero en el que STEINER discute el problema de la traducción veremos que, más allá del modelo esquemático citado, aquello en lo que traducir consiste es, para el autor, algo que presupone la comparación y a lo que se añade una tarea muy similar a la inmersión del historiador en una época ajena a la propia, o a la inmersión del antropólogo de campo en la alteridad cultural, con lo cual, tras el paso por el modelo de la traducción, nos vemos devueltos al punto de partida. Pero también, si leemos entero el texto de Mary DOUGLAS, nos encontramos con que acudir a la comparación cuando las experiencias de los actores en sus culturas respectivas no coinciden, permite al investigador explorar tentativamente en cada una de las culturas comparadas la presencia de variables detectadas en otra de las culturas como activamente intervinientes en el contexto configurador del significado y sentido del fenómeno estudiado, trasladando así la pregunta de una a otra cultura, ampliando y modificando el contexto inicial de la significación, algo que también forma parte del trabajo del traductor. En realidad, comparación y traducción son dos procedimientos que se necesitan mutuamente. Si el esbozo de lo humano establece un marco que permite la comparación y al realizarla no nos basta con explicar lo particular por su encaje con lo general, sino que seguimos necesitando comprender la especificidad de la alteridad cultural buscando al traducir equivalencias entre culturas, resulta que uno no es una alternativa frente al otro, sino momentos distintos de un único proceso en busca de que las cosas nos den la razón. Pero ¿nos la dan si al final traducimos?

La transformación que toda traducción implica no es una mera

[17] DOUGLAS, M., 1975 (1973): *Sobre la naturaleza de las cosas*, Madrid, Anagrama, pág. 37.

[18] Ibid.

proyección etnocéntrica. Si hay que transformarlo es porque no hay plena coincidencia entre lo esbozado y lo hallado, o entre una y otra cultura. Pero eso no excluye que haya convergencia o congruencia entre experiencias disímiles, siendo en tal caso el encuentro razonable. Por otra parte, si bien la traducción puede ser mejor o peor, lo que traducimos siempre es algo que existe con independencia de nuestra propia observación. Es decir, no permite una traducción arbitraria. Aun cuando la misma bondad de la traducción exija cierta libertad en el traductor, esa libertad es más bien una condición para que la razón se abra y esté pendiente del dársenos de las cosas. No se trata, por tanto, de una traducción literal, elemento a elemento entre culturas. Pero sí se trata de una traducción fiel. ¿Fiel a qué?

Recordemos cómo ORTEGA nos decía que el hombre no tiene naturaleza. Sólo tiene su vida y «la vida como enfronte con la circunstancia es 'inquietud', 'oscuridad', 'tiniebla', 'problematismo', 'preocupación', 'inseguridad'. Por lo mismo la vida necesita 'claridad', 'seguridad', 'poseerse a sí misma'. 'Pues bien,... toda labor de cultura es una *interpretación* —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida'» [19]. Es más, «vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas: esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo... Estar yo... en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella... impone... que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es... interpretándolo»[20]. Si es así, no ya la naturaleza, sino la condición humana, a esa unidad del mundo ajeno habrá de ser fiel nuestra traducción. No a unos elementos, ni a la abstracta unidad que uno u otro modelo teórico exija, sino a la unidad de su vida. El poeta

[19] ORTEGA y GASSET, J. 1987 (1958): «Prólogo para alemanes» en *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, pág. 52.

[20] ORTEGA y GASSET, J. 1994 (1933): *En torno a Galileo*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, págs. 28-29.

Luis Rosales decía que *lo vivo era lo junto*. Así pues, aún en la traducción, esa fidelidad a la alteridad que el trabajo empírico debe mantener se cumple si, al transformar lo traducido, subsiste el sentido que deriva de la totalidad cultural ajena, de su unidad, de su figura, de aquello que la hace reconocible como tal, de esa unidad, superior y distinta de sus partes y en la cual éstas quedan vinculadas encarnando esa imagen o figura que persiste aún en sus transformaciones, tal como nos enseña la topología. Si a ello es a lo que debemos atenernos, eso es lo que nos dará o no razón a *nuestro* esbozo *de su* figura. En la medida que una tal figura lo que describe es otra cultura, como sistema de significación de la realidad que es, todo sistema de tal tipo se cierra y culmina en la creencias moralES últimas. Sólo al aprehenderlas y comprenderlas, al culminar con ellas el edificio antropológico, percibimos la redondez del horizonte ajeno, su unidad de sentido, la clave que cierra y sostiene la bóveda de su mundo.

Pero ¿es esta referencia final del trabajo una salida relativista? Me es difícil responder de un modo rotundo. Creo que en la discusión entre comparación y relativismo subyace un modelo de razón que construye un camino excesivamente lineal, recto o unidireccional, fruto de establecer un corte imaginario como punto cero de partida, sin percibirse a sí mismo como mero momento en un movimiento que cuenta con precedentes. La razón antropológica no sólo es histórica por dirigirse al hombre desde esa concepción en gerundio de su ser, sino que ella misma se muestra en una acción tan durativa e imperfecta como el ser al que trata de apresar. Movernos razonando por ese camino que esta peculiar *razón en gerundio* construye, supone pasar por momentos de distinto tipo: de comparación y relativismo, *emic* y *etic*, generalizantes y de especificación, de cierre semántico y de apertura.

Entre lo general y lo específico hay un convidado de piedra que atestigua, como un notario vigilante, la bondad de la traducción; que da el pase o deniega el visado a la específica alteridad *emic* de la etnografía traduciéndola en sus propios términos, en los de la imagen *emic* implícita de lo humano en nuestra cultura. El esbozo del sentido ajeno lo comparamos con el nuestro. Es decir,

comparamos dos sentidos *emic* buscando un aire de familia, una cierta equivalencia que permita, incluso antes de la explicación, la percepción. Pero el fruto de esa primera comparación, que desemboca en traducción, relativiza cada imagen de partida. Precisamente esa detección de semejanza entre dos culturas diferentes, mina y socava la idea de universalidad de lo propio que, como actores, poseíamos. Esa inclusión de nuestro propio caso en la diversidad, junto con los otros, como uno más: su relativización, es lo que nos permite ampliar la imagen general de lo humano. Pero esta nueva inferencia *etic*, generalizante, ya no es igual a la del punto de partida. Andar razonando, en gerundio, implica que damos pasos y cambiamos de lugar o de posición. Vamos y venimos, pero no regresamos ni llegamos a los mismos sitios. Hemos tenido que abrir aquella primera figura de lo humano que se cerraba en un perfil, conectando semánticamente sus rasgos hasta dibujar un sentido de la vida, para poder integrar otros rasgos, otros perfiles, otras conexiones, otros sentidos. Pero si desde esta perspectiva *etic* podemos hablar de cada cultura, de las culturas, de ellas, en tercera persona, como conjuntos relativamente sistemáticos en los que de modos variables se alcanzan sentidos históricamente cambiantes de la vida, lo que estamos configurando es una modelización *etic* de la cultura como sistema equifinal, abierto. A la vez —no disyuntiva, sino conjuntamente— en cada una de ellas, cuando contemplamos cada cultura en sí misma, en el uso que de sus recursos hace cada actor, cuando cada cultura es *mi* cultura, en primera persona, en términos *emic*, lo que atestiguamos en la vida de cada cultura es «que lo vivo era lo junto», que el sentido viene de esa conexión semántica que en cada uso de sus recursos culturales pone en marcha el actor, cerrando el sistema.

Entre la apertura *etic* y el cierre *emic*, entre la comparación y el relativismo, entre lo general y la especificidad de la alteridad, se mueve la razón antropológica. No hay pues una salida meramente relativista, aun cuando la comprensión de la alteridad exija esa referencia a la especificidad cultural. Para poder atenernos a ella nos sumergimos en el trabajo de campo. Esa es la forma básica de poner en contacto dos universos *emic* con sus respectivas

claves y cierres (sus valores y creencias y el uso que en su aplicación cotidiana los conecta para generar sentido), cuyo choque pone en marcha la razón. Si el cierre de cada sistema cultural fuese algo fijo y dado por naturaleza, no habría esperanza para la comunicación y la comprensión. La comparación sería vana y la salida, entonces sí, sería relativista. Cada cultura sería inconsútil y la Antropología una mera colección de rarezas. La experiencia del encuentro personal en la situación de campo es la que hace posible tanto la comparación, como la traducción, al abrir nuestra imagen de lo humano. Apertura por la que se transita en ambas direcciones: nos adentramos en la percepción de otros modos responsables de encarnar una exégesis de la vida, a la vez que al detectar las respuestas de los actores a la interpelación moral de su época y situación, eso mismo, al erigirse como alternativa humanamente posible, se adentra cuestionando nuestras convicciones como un reto al que respondemos críticamente, cambiando, al volver, la imagen de la que partimos. Si es sólo después del cambio cuando las cosas nos dan la razón, una vez nos la han dado quien ahora la recibe, quien de ese modo se ha vuelto más sabio o razonable, se encuentra a su vez movido o trasladado, empujado por la razón antropológica, hacia un nuevo horizonte de un mundo más humano.

BIBLIOGRAFÍA

DOUGLAS, M., 1975 (1973): *Sobre la naturaleza de las cosas*, Madrid, Anagrama.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1975 (1963): *La mujer en las sociedades primitivas*, Barcelona, Península.

GADAMER, H.G. 1992 (1943): *Verdad y Método* II», Salamanca, Sígueme.

GEERTZ, C. 1996 (1984): *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós.

LISÓN, C. 1992: *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la Antropología Cultural*, Madrid, Akal.

ORTEGA y GASSET, J. 1983 (1935): *Sobre la razón histórica*, Madrid, *Revista de Occidente* y Alianza Editorial.

ORTEGA y GASSET, J. 1987 (1958): «Prólogo para alemanes» en *El tema de nuestro tiempo*», Madrid, *Revista de Occidente* y Alianza Editorial.

ORTEGA y GASSET, J. 1994 (1933): *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.

PAGDEN, A., 1991: «Historia y Antropología, e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas», *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 8.

STEINER, G., 1981 (1975): *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Madrid, F.C.E.

ZUBIRI, X. 1993: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial

ANTROPOLOGÍA CREATIVA

RICARDO SANMARTÍN
Universidad Complutense

Con la misma intención de no engrosar la lista de subtipos, ni enfoques, bajo el título de *Antropología Creativa* me referiré a una fase, momento o aspecto de toda reflexión antropológica. Probablemente, según se conciba el quehacer antropológico se le reconocerá un mayor o menor espacio para la creatividad del antropólogo o, según cada concepción, se destacará más o menos el peso de la creatividad en la elaboración de la Antropología. Pero, en cualquier caso, no creo que pueda llegarse a la redacción final de ningún texto antropológico sin tener que atravesar, como una de sus fases, por ese peculiar momento en el que el antropólogo se ve en la necesidad de dar un paso hacia delante para desvelar algo que antes no se percibía. Esa irrupción en la escena pública de algo que antes no constaba y ahora hacemos visible es quizá una mínima y primera acepción de lo que crear puede suponer. Desde luego no estamos pensando que podamos crear de la nada. En Antropología si creamos desde algo es, sin duda, desde la experiencia de campo.

Con todo, cuando se habla de creación de algo normalmente se asocia a tal término la posesión, en quien la lleva a cabo, de ciertas dosis de ingenio, sensibilidad, imaginación y atrevimiento, que conducen a la producción de algo nuevo, de algo que sin el esfuerzo que aquellas dotes permiten no hubiese llegado a nacer. Así descrita, acorde con lo que señalan los diccionarios o la opinión más comunmente compartida, crear es algo que depende de

una capacidad y de una esforzada acción. La capacidad, se tiene o no se tiene. El artista nace, no se hace, reza el saber popular. La acción va ya de suyo en la naturaleza misma del verbo. Crear, desde ese punto de vista, sería un hacer. Sin embargo, como veremos, no encaja esa imagen de la creación con lo que hacen quienes, de acuerdo con nuestra tradición, encarnan la imagen de la creatividad por excelencia: los artistas. Ocurre que el término *crear* no lo crean quienes crean, sino quienes sin hacerlo creen que en eso consiste crear. La acuñación de la categoría no procede de una investigación empírica desarrollada sobre el campo de la creación. No es un término *etic*, sino una categorización *emic* formada por esa inmensa mayoría que no dedica a la creación la mayor parte de su tiempo. No estará de más, por tanto, analizar no ya nuestra concepción de lo que crear fuere, sino el universo *emic* de los creadores con el fin de conocer mejor en qué consiste crear. Tendremos luego que comparar lo que la etnografía de la creación nos dice con lo que hacemos al hacer antropología, para ver si efectivamente hay o no algún momento creativo en ello.

Como en tantas ocasiones ocurre en nuestra profesión, fue en la experiencia de campo donde surgió la necesidad de revisar la noción de creación, al ver que la manera de entenderla, y de la que había partido en mi trabajo de campo con artistas plásticos y poetas, no encajaba con lo que la etnografía me estaba mostrando insistentemente. Al desarrollar un trabajo de campo sobre valores en la Comunidad Valenciana fui conectando casualmente con artistas plásticos y poetas y, al hilo de nuestras entrevistas, observando sus obras en sus talleres, en las galerías y ferias, asistiendo a tertulias, exposiciones y congresos, certámenes y concursos, fui percibiendo la posibilidad de iniciar un trabajo sobre el arte contemporáneo, con la intención de comprender las relaciones entre arte y cultura.

La novedad del tema me llevó al principio a investigar un tanto a ciegas, teniendo que hacer frente a un cambio radical en el tipo de actores e informantes con los que contactaba. Temas, relaciones, razonamientos, trabajo, no sólo todo ello era nuevo y diferente del mundo rural en el que había estado trabajando sobre la

organización social, la política local, la elaboración consuetudinaria de las normas, la familia, el matrimonio, la herencia, los rituales y los valores, sino que me encontraba sin recursos adecuados para nombrar y organizar teóricamente la nueva etnografía que estaba recogiendo. Como siempre, fueron los propios actores quienes empezaron a sacarme de mis errores, a enseñarme una mínima coherencia en un mundo para mi desconocido, aun cuando sumamente atractivo. Era —sigue siendo— como empezar de nuevo. La misma situación de encuentro con todo aquello, me estaba demandando una manera de teorizarla que me permitiera cartografiar el territorio desconocido en el que me adentraba. Reflexionar sobre la creatividad ha sido pues una necesidad impuesta por la propia etnografía. Sólo después —o en medio aún— de esa experiencia, he empezado a comprender que la diferencia entre un caso y otro no se debía tanto a una manera diferente de hacer antropología, sino fruto de la misma disparidad de lo estudiado. Percibir esas semejanzas en la reflexión antropológica, con independencia del tema, me ayudó a relativizar y generalizar mi anterior experiencia. Es más, al empezar a comprender cómo procedían los artistas ante su trabajo, y debido quizá a la mayor proximidad cultural entre actores y observador en esta ocasión que en las anteriores, comenzaron a desvelarse semejanzas entre su manera de trabajar y la nuestra.

Desde esa perspectiva, la percepción de semejanzas no procedía solamente de encontrar en el desarrollo de ambos trabajos un paso o momento creativo. Había algo más básico y global en el trabajo antropológico que recordaba el modo de trabajar de los artistas. Es más, en ambos casos, desde esta manera común de entender el trabajo sobre hechos humanos, la creatividad no sólo encajaba con naturalidad con las demás fases o momentos, sino que en realidad no era sino una pieza clave plenamente coherente con el conjunto de la labor de investigación en la que brota, momento en el que ésta condensa y resume las cualidades que la tipifican, tanto en cuanto a la apertura y rigor, como a la fidelidad a la alteridad de lo observado. Por otra parte, si el brote o momento creativo condensa las cualidades que tipifican la investiga-

ción, también cabría concebir la investigación como un alargamiento o sostén en el tiempo de ese momento creativo. Debió ser una percepción similar lo que le llevó a EVANS-PRITCHARD a afirmar que «la antropología social es un arte» [21].

No sé si a tanto llega la siempre modesta labor de los antropólogos. De algún modo convendría mantener la diferencia entre nuestro pequeño arte antropológico y las Bellas Artes. Con todo, ambos tipos coinciden en su trabajo sobre temas y dimensiones plenamente humanas, a diferencia de las bien llamadas Ciencias de la Naturaleza cuyo trabajo experimental se centra sobre la composición, propiedades y procesos de la materia y el Universo, incluidos, claro está, los procesos de la vida. Quizá queda para las Humanidades otro tipo de procesos y cualidades de la vida: todos aquellos que tienen que ver con el hecho de que esa vida es de sujetos personales que conviven en la historia, a lo largo de la cual sienten específicas vivencias y crean mundos como respuestas tentativas a su inacabada condición.

Las humanidades y las ciencias, ambas, investigan, y ambas no tienen más remedio que ser creativas. Pero, si bien en los dos tipos de investigación cabría distinguir lo que la Filosofía de la Ciencia llamó *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación*, cambia no obstante la importancia que cada estilo epistemológico: científico o humanista, otorga a cada contexto, así como el modo de conducirse en ellos. Ya vimos, al hablar de la *razón antropológica*, al intentar que las *cosas culturales* (que no son cosas, sino significados humanos) nos dieran la razón, cómo en el contexto para la justificación humanística de lo particular nuestra manera de razonar implicaba un conjunto de movimientos asimétricos entre especificidad y generalización, comparación y relatividad, de perspectivas *emic* y *etic*, o de posicionamientos ante la cultura en primera o tercera persona, en los que se nos configuraba la cultura como sistema cerrado o abierto respectivamente, diferenciándose

[21] EVANS-PRITCHARD, E.E. 1973 (1950): *Antropología Social*, Buenos Aires, Nueva Visión, pág. 137.

por todo ello del modo como las ciencias justifican sus proposiciones. También ahora, al hablar del *contexto de descubrimiento*, difieren ambos modos de proceder.

Lo que en este caso tipifica a las humanidades cabría resumirlo en uno de los consejos de RILKE contenidos en sus *Cartas a un joven poeta*: «tenga paciencia con todo lo que no está resuelto... y... intente amar *las preguntas mismas*... No busque ahora las respuestas, que no se le pueden dar, porque usted no podría vivirlas. Y se trata de vivirlo todo. *Viva* usted ahora las preguntas. Quizá luego, poco a poco, sin darse cuenta, vivirá un día lejano entrando en la respuesta. Quizá lleva usted ya en sí la posibilidad de crear... edúquese para ello, pero acepte lo que venga... aunque sólo venga... de alguna necesidad interior» [22]. En esa misma línea apuntaba Paul VALÉRY que «la Poesía se forma o se comunica en el abandono más puro o en la espera más profunda» [23]... «sólo podemos actuar directamente sobre la libertad de nuestro espíritu... pero en cuanto al resto... esperamos simplemente que lo que deseamos se produzca, pues solamente podemos esperarlo» [24]. «Sabemos que con bastante frecuencia sucede que la solución deseada nos llega tras un tiempo de desinterés del problema, y como recompensa de la libertad dada a nuestro espíritu» [25].

Frente a la crítica de MALINOWSKI ante la espera y su afirmación de que el etnógrafo «debe ser un cazador activo» [26], quizá nos choque esa insistencia de los creadores en la paciencia, en la espera, en el poco a poco, en el abandono, en la aceptación, en el paso del tiempo y ese desinterés que no es sino un truco del espíritu para que la libertad de la conciencia ensanche la receptividad de su atención. Todo ello actitudes pasivas que mueven al actor y que, de sujeto agente, lo transforman en sujeto paciente. Pacien-

[22] RILKE, Rainer M., 1994 (1929): *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza Ed. pág. 47.

[23] VALÉRY, Paul, 1990 (1957): *Teoría poética y estética*, Madrid, Visor, pág. 38.

[24] Ibid. pág. 122.

[25] Ibid. pág. 123.

[26] MALINOWSKI, B., 1973 (1922): *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, pág. 26.

te, pero sujeto de una vida que ha de consistir en vivir las preguntas que ese contacto con la vida le formula. Claro está que esa espera y vivencia de las preguntas implica, al menos, dilatar ralentizando el *contexto de descubrimiento*, prolongar la escucha, viniendo así a coincidir con otra afirmación que matiza y complementa a la de MALINOWSKI, ya que, también «la investigación antropológico-cultural consiste fundamentalmente, aunque no exclusivamente, en oír. La receptividad y pasiva aceptación de significados y valores ajenos rima más con el arte de oír que con la activa facultad de ver» [27]. Si para poder entrar en un futuro en la respuesta hay que vivir previamente las preguntas, tendremos que afinar pacientemente el oído, ya que, como nos recuerda GADAMER, «la primera de todas las condiciones hermenéuticas es... la comprensión real, el habérselas con la cosa misma... pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención... posee la estructura lógica de la *pregunta*» [28].

Pero habérselas con la alteridad, estructurándose esa experiencia como una pregunta, supone que hemos de dedicar un tiempo y unas energías al proceso de reconocimiento de la pregunta. Nos vuelve a avisar VALÉRY que «hay que ponerse en guardia ante los primeros contactos de un problema con nuestro espíritu... ante las primeras palabras que pronuncian una pregunta en nuestro espíritu. Una pregunta nueva primero está en estado de infancia en nosotros; balbucea; no encuentra más que términos extraños, completamente cargados de valores y de asociaciones accidentales; está obligada a tomarlos. Pero con ello altera insensiblemente nuestra verdadera necesidad» [29], aquella de la que RILKE hablaba como proveniente de nuestro interior y que la prolongada observación de la pregunta irá clarificando. Es decir, que la obscuridad de la

[27] LISÓN TOLOSANA, C. 1979: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia*, 2. Madrid, Akal, pág. 7.

[28] GADAMER, H.G. 1992 (1986): *Verdad y Método* II, Salamanca, Ed. Sígueme, págs. 68-69.

[29] VALÉRY, P. Op. cit. pág. 73.

alteridad, al cuestionarnos preguntándonos, choca en nuestro interior provocando el nacimiento de una necesidad de comprensión, de acceso a un nuevo significado de la experiencia.

Ese sostén o alargamiento de la escucha y vivencia de la pregunta, convirtiendo al observador en sujeto paciente de una necesidad cuyo desarrollo conducirá a la creación de nuevos significados, constituye un estilo o una manera de trabajar que, de un modo básico y global, comparten el arte y la Antropología. La investigación humanística, en vez de predefinir lo que se dispone a medir y comprobar, reserva en su diseño de investigación un amplio espacio para la sorpresa de la alteridad, creando con el trabajo de campo largo e intensivo las condiciones adecuadas para sumergirse en ella, para que de esa inmersión surjan las preguntas que habrá de vivir.

En realidad toda investigación progresa enfrentando lo desconocido. Pero ¿qué estatuto posee lo desconocido si, por definición, no lo conocemos? ¿Cómo tratamos con *ello*? No podemos sino reconocer esa primera experiencia sorprendente según la cual tenemos noticia de *algo* que aún no sabemos nombrar ¿Cómo somos pues capaces de sostener en nuestra vivencia *aquello* que se nos resiste pero que es sobre lo que efectivamente trabajamos y que aún no conocemos? Antes de proceder a dividir en partes o variables *aquello* de lo que sólo tenemos noticia —lo cual, por otra parte, supondría haberlo ya categorizado— las artes y la Antropología reaccionan sosteniendo y prolongando la contemplación del impacto sorprendente de la pregunta, iniciando de ese modo un cambio en el tipo de acercamiento. Ese *algo* que enfrentamos no es propiamente un objeto, sino una cultura de alguien que, como realidad viva y ajena, la categorización que le corresponde no es la de los objetos naturales, sino la existencial o vital, la histórica o moral, como fruto que es de la creación de significado en la interacción entre personas concretas. Por eso aquella vida desconocida se yergue ante nuestra observación como un reto que cuestiona la nuestra. Por eso nuestra reacción no consiste en una falsación o comprobación de hipótesis previamente definidas, sino en una averiguación de qué es lo que efectivamente se nos está

preguntando. De ahí la prolongación de la escucha y el detenernos ante la pregunta en su estado de noticia. No podemos dar los siguientes pasos y proceder a la categorización de lo ajeno sin ir percibiendo y comprendiendo lo que en nuestra concepción aparece cuestionado por *aquello*. Es ese re-preguntarnos a nosotros mismos ante la pregunta percibida, lo que nos permite sostener en vilo aquello que aún no conocemos. El proceso de comprensión es pues a la vez dialógico y constitutivo, ya que no hay alteridad sin respectividad. Por eso hablamos de *escucha* antropológica y no simplemente de oído etnográfico.

Entre oír y escuchar hay una diferencia relevante. No sólo percibimos con el oído los sonidos. Pretendemos prestar atención a lo que se oye, aplicar a ello nuestro entendimiento. Por eso ser fieles a la etnografía exige inmediatamente la mediación de aquello desde donde entendemos: la categorización y concepción de la vida que poseemos y que ahora se ve cuestionada; lo que dábamos por supuesto y cuya claridad se ve oscurecida por la oscuridad misma de lo ajeno, de lo desconocido que activamente nos desconoce y nos convierte en sujetos pacientes de ese desconocernos. En palabras de RILKE: «ha entrado algo nuevo en nosotros, algo desconocido; ...todo lo que hay en nosotros retrocede.. y lo nuevo... se yergue en medio... son momentos de tensión... se nos ha quitado por un momento todo lo familiar y habitual... y... nos hemos transformado, como se transforma una casa en la que ha entrado un huésped. No podemos decir quién ha llegado... pero... cuanto más... pacientes y abiertos estemos... más honda y certeramente entrará en nosotros lo nuevo, mejor lo adquiriremos» [30].

Esa paciente pasividad y apertura, con la que nos detenemos ampliando el contexto de descubrimiento, constituye el punto de arranque de la creatividad. Así lo confirma la etnografía elaborada en el trabajo de campo con los artistas. Estudiando las transcripciones de las entrevistas, cuando en la conversación nos acer-

[30] RILKE, R. M. op. cit. págs. 80-81.

camos a la descripción del inicio del proceso de creación sorprende la abrumadora regularidad con la que todos los artistas, sin darse cuenta, hablan de su experiencia situándose a sí mismos como sujetos pacientes: a los poetas *les* llega otra voz, a los artistas plásticos *les* viene una imagen; unos y otros *se* sienten interpelados, poseídos o embargados por una emoción que escasamente pueden describir. Así pues si, según RICOEUR, el pasado y el imperfecto son tiempos verbales que «tienen como función señalar la entrada en narración» [31], de modo similar, ese paso del sujeto agente al paciente señala la entrada en el estado de creación, constituyendo una constante etnográfica. Claro está que alcanzar ese umbral de la creación viene precedido de numerosas estrategias y procesos que implican actividad [32], no pasividad. Ya aconsejaba RILKE educarse para ello. Pero una cosa es etnografiar esa preparación y otra etnografiar el proceso mismo en el que se logra la creación.

En realidad, toda la activa preparación, tanto del antropólogo como del artista, sus estrategias y acciones, van encaminadas a ubicar a ambos en el lugar adecuado para recibir el impacto de la realidad como algo ajeno y distinto de uno mismo, para permitirles percibir con todo rigor la alteridad de la voz etnográfica —o lo que Octavio Paz llama «la otra voz», en el caso del poeta. Alteridad que sólo se percibe si a la vez siente el perceptor el lugar exacto en uno mismo en el que aquella voz incide. Sólo desde esa respectividad percibimos, ya que tanto diferencia como semejanza son extremos que sólo cabe constituir desde la dialogicidad. Se trata pues de un proceso en el cual ambas partes están intrínsecamente implicadas. No cabe un análisis del otro sin el correspondiente escrutinio de uno mismo. Su tensión define a ambos. De ahí la prolongación de la escucha, la vivencia de la pregunta, la contemplación de su dualidad, del encuentro, la duración del trabajo de campo. Hasta qué punto es distinto su valor, su creencia, su categorización de la experiencia, es algo que sólo podemos

[31] RICOEUR, P. 1987: *Tiempo y narración* II. Madrid, Ed. Cristiandad, pág. 124.

[32] Para una visión más amplia de las estrategias de la creación artística véase R.SANMARTÍN, 1993: *Identidad y creación*, Barcelona, Ed. Humanidades, págs. 126-153.

averiguar si, comparando con lo propio, encontramos el punto exacto de contraste. Esto, que es lo que *escuchar* supone, implica que, contemplando la pregunta en su estado de noticia, recorremos todo el arco del horizonte de nuestra cultura buscando los lugares en que ésta se incomoda ante aquella al sentirse interpelada. La luz oscura de la pregunta va así arrojando su sombra sobre amplias zonas de nuestra experiencia. *Miramos* la cultura ajena y la propia *para ver* al hombre desde ambas, estereoscópicamente, y así encontrar algún relieve, una cierta profundidad humana. Pero si dirigimos activamente nuestra mirada en tantas direcciones es para, finalmente, ver: reconocer y aceptar pasivamente lo que impresiona la retina humana. Es condición pues, para que esa mirada alcance a ver, su despliegue múltiple y tentativo. Con él desarrollamos un ejercicio similar al del pluralismo teórico que Feyerabend recomendaba, bombardeando esa experiencia desde teorías mutuamente inconsistentes, como alternativas críticas. La diferencia, en este caso, es que no se trata todavía de verdaderas teorías. Aquello con lo que desplegamos ese mirar tentativo, casi a ciegas, no es propiamente un conjunto de categorizaciones hipotéticas. Aún no hemos llegado a tan nítida formulación en el camino de nuestra razón. La oscura luz de la pregunta, en su estado de noticia, ensombrece nuestros instrumentos culturales. Minando la firmeza de nuestra fe en ellos, comenzamos a percibirlos desde una mayor distancia: la que la relatividad sobrevenida nos otorga y que, por situarnos en el lugar de encuentro entre ambas imágenes, propia y ajena, se convierte en distancia focal, distancia que permite corregir la borrosidad de las imágenes y apreciar poco a poco la transformación de su oscuridad, que así se va precisando como pregunta efectiva.

Claro está que el recorrido por el arco de nuestro horizonte cultural no es, obviamente, metódicamente exhaustivo, ni de acuerdo a un orden lógico prefijado. Por el camino de nuestra razón, un tanto errático y veloz, girando a golpe, no ya de intuición, sino urgidos por la necesidad de comprender, nos movemos obedeciendo a la sugerencia multidireccional de las imágenes que así *se* nos forman. Como nos recuerda J.FERNÁNDEZ: «es el miedo a caer en

el abismo lo que quizá más que ninguna otra cosa vigoriza las analogías que son el primer paso en nuestra escalada hacia la cognición y en nuestra salida a flote en el dominio de las ideas. Frente a lo incoado, la primera estrategia es el argumento de imágenes» [33]. Es así como sostenemos nuestro diálogo con lo desconocido: repreguntando, tentándolo, no con la fantasía, sino imaginativamente, es decir, no con lo que activamente produce nuestra imaginación, sino emprendiendo el camino de la razón usando como vehículos para recorrerlo las imágenes que en el encuentro *se* nos forman y ante las cuales adoptamos la posición del sujeto paciente.

En la medida en que se trata de imágenes nacidas del contraste entre lo propio y lo ajeno, entre su valor y el nuestro, su categorización y la nuestra, su creencia o su institución y las nuestras, se trata de representaciones que poseen unidad y certeza, pero poca claridad. Tenemos noticia cierta de la interpelación, que procede, no obstante, de lo que aún no conocemos. Y la hemos aprehendido bajo una figuración unitaria que bien puede nombrarse como imagen, pero que, obviamente, aún no podemos precisarla. A su vez, esa misma interpelación ha vuelto más oscura la imagen correspondiente en nuestra cultura. Con todo, es así, en ese estado inexplícito, como nos resultan útiles para la búsqueda antropológica, porque su oscuridad no nace sino de lo mucho que condensan, de la gran cantidad de conexiones semánticas que encierran en la unidad de su figura y que conviene retener en ese estado prediscursivo, suspendiendo nuestro análisis y concentrándonos en la contemplación de su compleja globalidad. Por eso es con ellas como nos movemos a gran velocidad y a la vez en todas las direcciones a las que su intrincada red de conexiones apunta. A diferencia del mundo físico, en este caso ocurre que a mayor condensación semántica de cada imagen, y a mayor distancia de las conexiones que integra, mayor es la velocidad con que se mue-

[33] FERNÁNDEZ, James W. 1986: *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture.* Bloomington, Indiana University Press, pág. 232.

ve la razón. Por eso siempre los informantes configuran el proceso creativo como un veloz movimiento en libertad que encaja mejor con la lógica difusa que con un orden premeditado de pasos lógico-formales. No hay, no obstante azar ni arbitrariedad, sino humilde obediencia a ese veloz juego de imágenes que se le impone al artista como una experiencia real. Veloz por consumir en el proceso, hasta agotarlo, el combustible semántico condensado o acumulado con tamañas diferencias de potencial. Esto es, por la resolución de la tensión metafórica que el juego de dichas imágenes establece, y que es mayor cuanto mayor es la impertinencia semántica entre los elementos conectados. También en esto coinciden los informantes, precisando que es en ese instante creativo cuando su velocidad mental es tan grande, no así en el trabajo de taller posterior, de corrección o acabado de la obra. También en esto es pues similar la manera de proceder de las artes y de la Antropología.

Pero si bien en las artes, tras este proceso, lo que resulta es una nueva obra que así ha sido creada ¿hasta qué punto podemos hablar de creación en Antropología?. También los antropólogos producen monografías y cabría entender que éstas consisten en describir fielmente lo contemplado en tan veloz proceso. De ahí el rigor y precisión consustancial a la creación, su servicio a la verdad. Pero GADAMER nos recuerda que «mímesis no quiere decir aquí imitar algo previamente conocido, sino llevar algo a su representación, de suerte que esté presente ahí en su plenitud» [34]. Señalan los informantes que en el proceso creativo nos enfrentamos a una «realidad que has experimentado pero que no conoces», de modo que al final del proceso «el propio conocimiento de aquello que tu quieres expresar te lo da el poema, tu no lo tienes». Hay pues, entre el largo proceso de investigación y su resultado final, una ganancia en el conocimiento, algo nuevo que sólo con la obra llega a encarnarse. Y ¿qué es ese *algo* que llevamos a

[34] GADAMER, H.G. 1991 (1977): *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Paidós, págs. 92-93.

su representación? o ¿qué es llevar a su representación algo que no era, sin más, previamente conocido?.

Lo contemplado en ese veloz proceso de la creación no es tan sólo dos imágenes *emic* de dos culturas. Además de ello se está contemplando la interpelación de la recíproca alteridad cultural. Interpelación que no es meramente cognitiva, sino también moral y creencial. Pero ¿por qué nos sentimos interpelados por la mera existencia de la diferencia cultural?. Como decía RILKE, la entrada del huésped ha hecho desaparecer la familiaridad. Nuestra cultura sigue siendo una casa, pero ya no es *el* hogar. La alteridad cultural nos demuestra que es posible, y que ha resultado históricamente viable, toda una otra concepción de la realidad y la vida. Ante ello, la nuestra no es más que una de entre las posibles y, quizá, tampoco sea la mejor, al menos en todo. ¿Habrá algo en la otra que podamos o debamos aprender? ¿algo que nos pueda servir?. Como seres moralES, más allá de la relativización de lo propio, la duda moral y de fe, que el encuentro con la alteridad supone, es lo que deja en suspenso todo el edificio de nuestra cultura, quedando así afectada la segura tranquilidad de nuestros axiomas y, con ello, nuestra misma persona. Si el encuentro con la alteridad cultural es verdadero —y ello depende de la calidad del trabajo de campo—, si llega a remover las claves de la bóveda de nuestro mundo, de esa sentida interpelación surgirá una energía proporcional al reto en búsqueda de repuestas.

Es pues esa interpelación la que despierta y pone en marcha los adecuados mecanismos para la percepción y comprensión de la alteridad. Pero sentir la interpelación es algo que no depende tanto de proyectar sobre la cultura ajena la precomprensión o prejuicio de ella, que desde la propia se nos forma en el encuentro, cuanto de someter los contextos y situaciones de nuestra cultura a la hipótesis de verse referidos por los contenidos de la cultura ajena. Con todo, más aún que referir la alteridad a la nostredad, lo que hacemos es sopesar lo que la aplicación tentativa de aquellos contenidos culturales ajenos implicaría en la nuestra: oír, escuchar, comprender y aceptar el tú que nos formula, convirtiendo nuestra cultura, o las culturas con las que comparamos, en contextos

posibles para una aplicación —impropia aún en su literalidad— de la cultura ajena que estudiamos. De ese modo ensayamos en el proceso creativo algo previo y que dará paso a la interpretación, dejando así que nazca la pregunta y llegue hasta el fondo en el que podemos vivirla y del que emergerá la energía creadora sacándonos a flote —ahora sí— mediante la integración hermenéutica, recomponiendo nuestra maltrecha arquitectura antropológica y personal en un nuevo y más amplio horizonte.

La nueva significación que logremos no será propiamente fruto de referir, sin más, la alteridad a nuestra mismidad cultural. No podemos olvidar que se trata de tradiciones históricas distintas, contextos diferentes, y esa especie de referencia literal resultaría impertinente. Tampoco se trata, en realidad, de proceder, tal cual, a una aplicación hermenéutica, ya que lo percibido desde la alteridad cultural no es una ley general que apliquemos a nuestro caso, ni tampoco una simple proyección en sentido inverso. Estamos ante logros culturales particulares. Se trata, más bien, de una forma peculiar del método comparativo que aúna en una misma operación cualidades de la referencia, de la aplicación, de la estructura dialógica de las preguntas y respuestas, del uso de la predicación como exploración recíproca y tentativa, y de la traducción, todo ello hecho posible en su unidad porque también aquí el observador de campo trabaja con ese tipo de imágenes altamente condensadas, capaces, en su inexplicitación, de mover a la razón antropológica en todas esas direcciones a la vez.

A lo largo de ese corto y veloz proceso, por participar de aquello en lo que referir, aplicar, dialogar y traducir consiste, surgirán tensiones de semejanza y de impertinencia semántica porque estamos usando ambas culturas, en ese ir y venir en el que se cifra su encuentro, como fuentes y objetivos de su recíproca metaforización; algo, como ya vimos, similar, pero radicalmente distinto a la vez, de la propuesta de Feyerabend; un proceso tentativo y abierto al encuentro de un nuevo horizonte que nace como creación de aquello que en él va a encontrar referencia bastante como para lograr una nueva pertinencia semántica y un nuevo sentido. Es esa necesidad misma de pertinencia y sentido, que la es-

tructura metafórica del proceso suscita, la que impulsa el esfuerzo de la razón para recorrer y agotar las posibilidades semánticas que el juego metaforizador despliega. Finalmente, el esfuerzo dialogante, que desarrollamos al vivir la pregunta en atención estereoscópica, descansa cuando irrumpe en nuestra experiencia un momento de comprensión que instaura un nuevo horizonte. Nuevo por ser, como señala GADAMER, «fusión de horizontes», siempre que por «fusión» entendamos no la mera suma del horizonte ajeno y el propio, sino la ampliación y transformación del nuestro. Es el horizonte del antropólogo el que se transforma al comprender al otro. Decía VALÉRY que «*comprender* consiste en... una modificación o una reorganización interior de la persona» [35]. A ese instante de la comprensión en el que nos transformamos es a lo más que llegamos con nuestra creación. Creamos comprensión. Pero al hacerlo ampliamos la referencia de lo humano y, con ello, la *significancia* de las culturas, su potencial significador. A ellas les damos forma, orden y figura creando, además, sentido.

Dos son pues las maneras principales de la creación antropológica: semántica y semiótica, por referencia y por sentido, por situar en el encuentro de culturas unas en referencia a las otras, en diálogo, haciéndoles decir unas con respecto a las otras algo más y algo nuevo, más allá de lo que cada una diría en relación a sí misma, y por instaurar en la etnografía elaborada un orden, una figura, que emerge como respuesta de la experiencia personal integradora, constitutiva de la coherencia que la comprensión misma nos exige. Por eso dos son también los peligros principales en la creación antropológica: por defecto y por exceso, acallando en ambos casos con la nuestra la voz ajena. No creo que el peligro real sea el relativismo. Más bien es el defecto en nuestra escucha lo que propicia una proyección etnocéntrica: una interpretación apresurada que acaba imponiendo nuestro mundo sobre el ajeno y que, cerrando nuestro horizonte al reto de atender experiencias que no poseíamos, las homologa con las nuestras acallando su alteridad. O, por exceso, terminamos cediendo a la más

[35] VALÉRY, P. op. cit. pág. 85.

vieja tentación del conocimiento, a la enfermedad mortal del orgullo que acaba con el saber mismo al que aspirábamos, sobreinterpretando la etnografía para mostrar una redondez, una claridad o plenitud de sentido que, olvidando nuestra fidelidad al empirismo, termina negando su ambigüedad y su radical apertura a la historia, a ese tiempo que está siempre en manos de los auténticos creadores de la cultura que son los seres humanos con quienes trabajamos.

Entre etnocentrismo y sobreinterpretación, abriéndonos al reto de las experiencias ajenas, siendo fieles a la empírica ambigüedad y fragilidad del sentido de la vida, propio y ajeno, y desde la dialogicidad del encuentro, atestiguamos la irrupción de una transformación de nuestro horizonte, en el seno de cual podemos comprender algo nuevo, algo de lo que tan sólo teníamos la noticia de nuestro desconocimiento. Así pues, entre el punto de partida y el de llegada la razón antropológica no sólo dibuja un camino por el que transitamos. Ese mismo movimiento, como en todo peregrinaje verdadero, nos transforma mientras caminamos o razonamos. Quien salió tras el perfil de una sombra se topa al final con un cuerpo de lo humano cuya figura y tamaño no se corresponde con lo inicialmente esbozado. Si es creando comprensión como las cosas nos dan la razón, el darnos razón no constituye un reconocimiento de la razón que ya tuviésemos y que ahora objetivamente comprobamos. El encuentro en el que *se* nos da la razón exige la transformación de quien a ese encuentro se dirige. Sólo alcanzamos un fundamento de la verdad de lo hallado en el encuentro si a su vez sufrimos la experiencia de la transformación, en el seno de la cual *se* ilumina, amplía y renueva nuestro conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1973 (1950): *Antropología Social*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.

FERNÁNDEZ, James W. 1986: *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*, Bloomington, Indiana University Press.

GADAMER, H.G. 1991 (1977): *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Paidós.

GADAMER, H.G. 1992 (1986): *Verdad y Método,* II. Salamanca, Ed. Sígueme.

LISÓN TOLOSANA, C. 1979: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia,* 2". Madrid, Akal.

MALINOWSKI, B., 1973 (1922): *Los Argonautas del Pacífico Occidental,* Barcelona, Península.

RICOEUR, P. 1987: *Tiempo y narración* II., Madrid, Ed. Cristiandad.

RILKE, Rainer M., 1994 (1929): *Cartas a un joven poeta,* Madrid, Alianza Ed.

SANMARTÍN, R. 1993: *Identidad y creación,* Barcelona, Ed. Humanidades.

VALÉRY, P. 1990 (1957): *Teoría poética y estética,* Madrid, Visor.

ANTROPOLOGÍ@FUTURO.ES?

JUAN JOSÉ FERNÁNDEZ DÍAZ
Universidad de Edimburgo

Si se consultan los catálogos bibliográficos de algunas universidades españolas y extranjeras (la Universidad Complutense de Madrid y la norteamericana Universidad de Columbia, por ejemplo) mediante la orden de búsqueda booleana «antropología y futuro», el resultado no es abrumador. La lista de libros y artículos que se han interesado por el tema no parece excesiva, comparada, por ejemplo, con el interés que despierta la preocupación por el futuro en el campo de la economía y las finanzas.

Cierto es que esto no constituye una búsqueda exhaustiva y que pueden existir algunas aportaciones fundamentales al tema que nos ocupa —más adelante veremos alguna de ellas—, que no aparecen en la lista por distintas razones: ser de muy reciente publicación, no haber sido incluidas por ese u otros motivos en las bases de datos, la palabra 'futuro' no aparece en sus títulos, etc. Pero, aún así, los resultados parecen representativos.

Por otra parte, al margen de esas aportaciones explícitas en forma de libro o artículo se puede interpretar que los pronunciamientos sobre el futuro de nuestra disciplina la han venido haciendo otros autores, a menudo, implícitamente, en las páginas finales de obras dedicadas a la introducción a la antropología o al replanteamiento de la misma, en tanto en cuanto apuntan a cualidades intrínsecas de esta disciplina que, por ello, es de suponer, perdurarán por encima de modas coyunturales.

El tema, pues, es importante, y no ha dejado de preocupar a los antropólogos desde fechas relativamente tempranas. Véanse, si no,

los trabajos de Iyer, S. (1926) [36], R. FIRTH (1944) [37], o el más reciente ensayo de R. NEEDHAM (1973) [38], por citar sólo algunos ejemplos.

Tampoco resulta extraño que esa preocupación se manifieste en determinados momentos históricos del desarrollo de nuestra disciplina —'fin' del colonialismo, 'fin' del cientifismo— que han incidido en repetidas ocasiones, de distintas maneras (aunque, seguramente, más interconectadas de lo que parece) en lo que se ha dado en llamar 'crisis de identidad' de la antropología [39].

Si existe un paradigma o sub-paradigma dominante en el pensamiento occidental, especialmente desde el siglo XIX, ese sea, tal vez, en mayor o menor grado, el del utilitarismo. En función de dicho predominio paradigmático se plantea una pregunta que está seguramente relacionada con esa crisis de identidad de nuestra disciplina y con su futuro.

1. ¿PARA QUÉ SIRVE LA ANTROPOLOGÍA?

El paradigma o subparadigma utilitarista que acabamos de citar ha estado estrechamente unido, en muchos casos, a otro paradigma o subparadigma dominante: el cientifista. Así, la extrapolación mecánica al campo de lo social de los métodos y ambiciones de las ciencias naturales, creó una doble expectativa en relación con la antropología:

a) Tiene que servir para algo, [y para ello]

b) Tiene que ser 'verdad'.

Nacida en el seno de la época colonialista (del colonialismo

[36] IYER, S. 1926: «The future of Social Anthropology» en *Man in India*, VI, pág. 77.

[37] FIRTH, R.W. 1944: «The future of Social Anthropology», en *Man*, London, XLIV, pág. 19-22.

[38] NEEDHAM, R.: «The future of Social Anthropology: disintegration or metamorphosis?» en Leiden, E.J.: *Anniversary contributions to anthropology: twelve essays*

[39] Me refiero, básicamente, dado el gran número de apellidos y denominaciones distintas que caracteriza a la antropología en el mundo, a la Antropología Social europea. Esta abundancia denominativa podría ser otro aspecto, tal vez manifestaciones del mismo, que no vamos a abordar ahora, de esa 'crisis de identidad'.

británico, especialmente, y en opinión de muchos, fomentada por este) y en uno de los momentos cumbre del paradigma cientifista, la antropología no padeció crisis de identidad alguna en los primeros tiempos porque:

a) 'servía' para algo 'políticamente serio' como era ayudar a la administración de los territorios coloniales; y

b) sus fantasías taxonomistas y las supuestas —pero convencidas— 'demostraciones' de su cientificidad, por parte de figuras señeras como MALINOWSKI o Radcliffe-BROWN, hacían ver a todos que era 'verdad' (por eso 'servía').

El círculo se cerraba y era perfecto. Sólo se trataba de ir rellenando los huecos que quedaban en el esquema general mediante la aportación de datos que permitieran elaborar las citadas taxonomías e intentar formular leyes como las de las admirables ciencias naturales.

El problema de identidad en amplios sectores de la disciplina (que no en todos: hay antropólogos para los que, en este sentido, el tiempo no ha pasado: trabajan para organismos con objetivos 'coloniales' o 'colonizadores' —como el *Summer Institute of Linguistics* en la Amazonia [40]— y aplican métodos 'científicos') surge, por consiguiente, en dos fases:

a) Con el (relativo y progresivo) fin del colonialismo después de la Segunda Guerra Mundial; y

b) Con el relativo fin del cientifismo, cuyas últimas manifestaciones, en el sector cambiante, han sido, seguramente, las versiones estructuralistas y post-estructuralistas más 'duras'. Con el advenimiento de alternativas a ese cientifismo, algunas excesivas y de última hora (como el nihilista y post-moderno deconstruccionismo de Derrida por ejemplo [41]); y otras de más honda raigambre como

[40] CAMPBELL, A.T. 1995: *Getting to know Waiwai*, Routledge, London, págs. 59-60, 64, 159-60, 164.

[41] En palabras del Prof. C. LISÓN «esta epidemiología ha fomentado a la vez el relativismo aberrante y el nihilismo pirrónico hasta tal extremo que han hecho dudar a algunos remisos en la investigación campera del valor epistemológico de nuestra disciplina» en «Antropología y antropólogos ante el milenio», en *Temas de antropología aragonesa*, núm. 6, 1996, pág. 38.

la visión humanista de la antropología que ya formulaba explícitamente EVANS-PRITCHARD en los años 40, definiendo una forma de entender el quehacer antropológico que han desarrollado y enriquecido autores como G. Lienhardt, V. TURNER, C. GEERTZ o C. LISÓN, entre otros.

El mismo EVANS-PRITCHARD, cuyos principales trabajos de campo fueron financiados por la autoridades coloniales o para-coloniales, ya planteaba entonces la conveniencia de que existieran dos tipos de antropólogos: los que trabajaran directamente en o para la administración y los que se dedicaran a la investigación antropológica 'pura', pues los intereses de ambos no siempre coincidían, apreciaba este autor [42]. Lo que guarda relación con el tema que nos ocupa porque el futuro de la antropología depende también de su financiación. Y esta, a su vez, como decíamos, de la utilidad y/o prestigio que se le reconozca como 'verdad'.

Así pues, parte del problema consiste en que, aunque la Antropología Social sin una aplicación política o administrativa directa se las ha arreglado para sobrevivir en el seno de muchos departamentos universitarios del 'Primer Mundo' casi como 'conocimiento puro' (a veces, especialmente en países con poca tradición antropológica, gracias a la iniciativa, el esfuerzo y el tesón de algunos antropólogos individuales), el 'final' del cientifismo —en un contexto social (léase fuentes-de-financiación) que sigue siendo utilitarista y cientifista— le dejó en la tesitura de tener que demostrar, si no ya tanto su utilidad política, sí al menos su alternativa a la 'verdad' científica. 'Si ni siquiera es 'verdad científica', ¿qué es?', se preguntarían los financiadores del futuro de la antropología.

Por otra parte, ajenos a lo prosaico de los asuntos monetarios, el rechazo a los muchos años de predominio cientifista en combinación con un contexto histórico-intelectual favorable, de una cierta anomía tal vez, han dado lugar a los excesos y las exageraciones del relativismo radical, del deconstruccionismo nihilista y post-

[42] EVANS-PRITCHARD, E.E. 1975: *Antropología Social*, Nueva Visión, Buenos Aires, pág. 134.

moderno antes citados. Si a ello sumamos, no ya solamente la desaparición acelerada de los llamados 'primitivos' (que no siempre estaban tan aislados de las sociedades 'complejas' como se pretendía), sino el principio, con la llegada de las nuevas posibilidades tecnológicas de comunicación, de la aparición de nuevas 'comunidades' sin una existencia física concreta o con una existencia físicamente muy desperdigada por el mundo, podría parecer que la antropología se dirige, parafraseando a R. NEEDHAM (1973) [43], más que hacia su metamorfosis, hacia su disolución. Ya veremos por qué y cómo, en mi opinión, estos malos augurios no representan un destino irremediable.

2. ¿ADÓNDE VAMOS? (UTILIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA II)

La respuesta a estas cuestiones tiene mucho que ver con la naturaleza más intrínseca de la antropología que es, por tanto, lo que perdurará, seguramente, bajo formas más o menos distintas.

Algunos autores, aún sin hablar explícitamente del futuro de la disciplina, se refieren a esas intrínsecas cualidades de la misma —en las que como digo, creo que su futuro se haya implícito— , en las páginas, generalmente finales, de sus tratados, manuales o ensayos de introducción o replanteamiento de la antropología en su conjunto.

Así, EVANS-PRITCHARD en su ya citada *Antropología Social*, acaba diciendo, entre otras muchas cosas, que «lo que aprendemos sobre una sociedad [o sub-cultura, podríamos decir hoy, para un contexto de sociedades 'complejas'] puede indicarnos algo acerca de otra, y por lo tanto acerca de todas las sociedades» [44], incluida la propia; y que la antropología «nos permite ver a la humanidad desde un cierto punto de vista» [45].

Por su parte, J. BEATTIE en *Other Cultures*, ahondando en parte en esa línea, destacaba la importancia creciente —aunque no desemboque en un éxito total— de la contribución antropológica a

[43] Op. cit.
[44] Ibid., p.141.
[45] Ibid., pág. 143.

la, en frase ya acuñada, 'tolerancia y la convivencia pacíficas' («at least sometimes *tout comprendre, c'est tout pardonner*» [46]) en un mundo en el que, como dice I.M. LEWIS «la interacción y la competencia entre grupos sociales [cada vez más «atomizados y crispados»] se ven fomentadas por las modernas comunicaciones» [47]. Y él escribía esto en 1977.

Con esas cualidades en mente, y aunque sólo fuera por sus posibilidades de aportar al menos principios de solución a muchos de los problemas señalados, el futuro de la antropología se dibuja, en todo caso, como algo necesario. Una necesidad seguramente imperecedera.

Pero ¿y el problema de la verdad? Por qué tendría el utilitarismo político-financiero dominante que financiar a los antropólogos en estas empresas? Aquí retomamos un tema crucial que ya apuntara e ilustrara años atrás EVANS-PRITCHARD, en su ya aludida y bien conocida concepción de la antropología como un arte y como una de las humanidades [48], y que hoy en día, en España, se ha visto reforzado y enderezado por la lúcida y experimentada aportación de Carmelo LISÓN, de forma particularmente explícita en su ya citado artículo «Antropología y antropólogos ante el milenio».

¿Qué es lo que redime a la antropología del fantasma desviadamente derivado de ese 'permiso' o pistoletazo inicial de EVANS-PRITCHARD y de posteriores desarrollos fenomenológicos y hermenéuticos en la disciplina? «¿He perdido el tiempo en mi larga peregrinación por aldeas gallegas?» —se pregunta LISÓN. «¿He escrito novelas?» [49].

La imposibilidad de establecer leyes como las de las ciencias naturales en el ámbito de lo social, ¿nos confina al reducto de a) lo falso y b) de un subjetivismo sin límites?

La tendencia binaria que muchas veces se padece demuestra

[46] BEATTIE, J. 1976: *Other Cultures,* Routledge & Kegan Paul, London, p.272.

[47] LEWIS, I.M. 1977: *Social Anthropology in Perspective,* Penguin, Harmondsworth, pág. 359.

[48] EVANS-PRITCHARD, E.E., op. cit., págs. 100 y 137.

[49] Op. cit., p.38.

una vez más su naturaleza inadecuada, pues ni es inevitable esta oposición (existen válidos planteamientos intermedios) ni lo es tampoco la supuesta oposición falso/verdadero *(verum)*. LISÓN establece una segunda distinción, que alivia el crudo maniqueísmo de la anterior: la distinción entre *verum* y *certum*.

Entre las interpretaciones imposibles de una realidad social (como la de «Aragón tiene sed» en clave de las vacas locas inglesas, por citar el ejemplo del autor) y la inalcanzable e inapelable verdad absoluta (que, como es bien sabido, no existe ni en las ciencias naturales; ni en las económicas, por cierto, de las que tanto se valen, sin embargo, los políticos y administradores de quienes, debe en principio, depender nuestro futuro) existe todo un continuo de posibles interpretaciones que se acercan y se alejan de lo *certum*, el grado máximo de verdad que se puede alcanzar en la investigación de lo social.

El maniqueísmo binario que nos lleva también con demasiada frecuencia a elegir entre el 'todo' y la 'nada', entre el 100% o el 0%, debería dar paso al reconocimiento de que en lugar de buscar ansiosamente el absoluto, especialmente en lo social, debería valorarse más bien lo que podríamos denominar el 'alto grado de fiabilidad' que ofrece una investigación.

¿Y cómo llegamos a ese *certum* en una investigación antropológica? Subscribo totalmente la visión de LISÓN, muy en la mejor tradición de la británica crítica a los *arm-chair anthropologists*, de que el único —pero a la vez, internamente, muy abierto— camino para llegar a ello es el trabajo de campo prolongado. La experiencia se puede, y seguramente debe, complementar, pero no sustituir por la lectura. Nada sustituye la experiencia directa, la más antigua y a la vez la más moderna por ser, curiosamente, la más inigualablemente 'multimedia', plurisensorial y pluridimensional que tenemos. El volumen y los distintos tipos y calidades de los datos que recibe un antropólogo *in situ* durante el tiempo suficiente no es comparable a ninguna otra fuente de información sobre una realidad social determinada (no es lo mismo, dice LISÓN, haber leído sobre la toma de Belchite que haber estado en ella, sintiendo las balas pasar cerca, saltando de trinchera en trinchera, etc.) Esa es-

tancia/convivencia observadora y participante, junto con la preparación y el talento que, como el valor a los soldados, se le debe suponer al antropólogo (que debe, a su vez, hacer honor a esa confianza), sin dejar de ser subjetiva, es a la vez la mayor garantía de fidelidad al original; la máxima posible.

De modo, señores financiadores, públicos o privados, del futuro de la antropología y practicantes de la misma —habría que decir—, que 'esto es lo que hay'. Y es mucho.

Con estos argumentos en mente, y aunque sólo nos circunscribiéramos a España, el futuro se presenta rico en posibilidades y en renovadores campos de investigación a distintos niveles, como señala también el estimulante y exhaustivo esbozo de C. LISÓN en su artículo ya citado [50]: desde problemas ciudadanos concretos como la droga, el sida, la prostitución, etc. a inquietudes colectivas más abstractas como la inseguridad, la alienación, la racionalidad, la ética, etc.; Sin olvidar otros mundos o subculturas como los de la juventud, la educación, «la civilización de la carretera», el desempleo, el trabajo, el género, la tercera edad, las burocracias estatales, los medios de comunicación, la publicidad, el arte en sus distintas manifestaciones, las formas de poder, la salud y la enfermedad, el turismo, la multiracialidad y la xenofobia, entre muchos otros temas. A todos ellos habría que aportar la mirada antropológica, especialmente, quizás, a aquellos que parezcan menos susceptibles de ser examinados de este modo despojando «a todo este conjunto... del velo de la supuesta familiaridad que lo cubre» (ibíd.); sin olvidar, por otra parte, los temas más tradicionales de la disciplina como la festividad, el parentesco, la religiosidad, etc. Aunque a la vez, seguramente, como señala R. SANMARTÍN en su imprescindible aportación sobre el tema que nos ocupa [51], deberemos ser, o seguir siendo, humildes en nuestra ambición individual de cobertura cuantitativa y concentrarnos, a

[50] LISÓN, C., op. cit., págs. 48-51.

[51] SANMARTÍN, R. 1994: «Futuro de la antropología social», en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm.11.

nivel personal, con fructífera intensidad cualitativa, en aspectos más que en totalidades culturales; en unos pocos temas significativos, como ha venido siendo el caso de este autor, que ha hecho contribuciones de indispensable lectura al estudio antropológico de tres campos fundamentales: el de la economía, el arte y la religión [52].

Por incidir por última vez en la prosaica importancia del frente financiero en el futuro de la disciplina tal vez sea interesante mencionar el cambio de orientación que ha experimentado algún departamento de Antropología Social europeo en los últimos tiempos. Así, fue interesante observar, con ocasión de mi asistencia a la celebración del 50.º Aniversario del Departamento de Antropología Social de una importante universidad británica, como en el plazo de unos pocos años (1982-1995) este departamento, que al principio de dicho período dependía en mayor medida de los fondos públicos —a pesar de ser esa universidad un ente privado—, ha acentuado decididamente su preocupación por obtener grados más altos de auto-financiación a través de su participación en proyectos internacionales de desarrollo, al parecer con prometedores resultados.

En otros casos se opta por intentar mantener esa financiación estatal y complementarla a la fuerza con la de providenciales mecenas particulares o institucionales que se ven movidos a ello por una ramillete de razones, que van desde la búsqueda de prestigio a las de amistad personal con los organizadores, pasando por la dinámica de intercambios académicos a distintos niveles, y así sucesivamente.

Parece probable, pues, que en la antropología del futuro se mantenga y se desarrolle esa doble vertiente que ya apuntaba como conveniente EVANS-PRITCHARD en los años 40, constituida, por una parte, por el trabajo de los antropólogos más independientes que consigan desempeñar su trabajo en ámbitos académicos de financiación pública, más apegados a la investigación y sin excesivos condicionamientos prácticos; e integrada, por

[52] Véase su volumen *De Impura Fictione*, en prensa.

otra parte, por el trabajo de aquellos antropólogos que de una u otra manera ejercen alguna forma de antropología aplicada.

3. ¿NOVEDADES?

Otro aspecto significativo del futuro de la antropología —algunos podrían ver en ello el principio de su definitivo final— lo puede constituir, como ya hemos sugerido anteriormente, el advenimiento y abaratamiento de las nuevas tecnologías de la comunicación multimedia. Los cambios sociales que probablemente traigan consigo repercutirán, seguramente, en la disciplina al alterar en cierta medida el objeto mismo de su estudio.

Los efectos tal vez se lleguen a apreciar, especialmente, en el ámbito del emergente 'mundo de Internet' pues se calcula que para el año 2000 habrá 180 millones de ordenadores y 700 millones de usuarios de Internet en todo el mundo [53]. Las consecuencias de todo esto son, en gran medida, impredecibles, pero podemos vislumbrar algunos posibles desarrollos.

Si, por ejemplo, como dice R. PARKIN en el capítulo titulado «Antropología Semántica», la redacción de las monografías antropológicas ha acabado siendo, en muchos casos, el fruto de un consenso entre el investigador y los investigados, esta dinámica podrá seguramente acentuarse gracias a la posibilidad de creación de páginas web y a la inmediatez del correo electrónico y su posibilidad de adjuntar archivos de imagen, video y sonido.

Desde otro ángulo, y en tanto en cuanto Internet acabe efectivamente creando comunidades o subculturas virtuales —»un sexto continente...una nueva pangea electrónica» [54], «muchas aldeas globales» [55] o «ciberculturas» [56]— podrá hablarse, seguramente, de una *antropología de Internet,* o de zonas de Internet, que consistiría

[53] *El País - World Media Network,* 18/12/1997, pág. 17.

[54] DELCLÓS,T.: «El sexto continente», en ibíd., pág. 2.

[55] CERF, V. y SERRES, M.: «Destino:las aldeas globales», en ibíd., pág. 7.

[56] Escobar, A.: «Anthropology and the future: New technologies and the reinvention of culture» en *Futures,* Vol. 27, núm.4, 1995, p.409.

no sólo en una antropología basada en los textos e imágenes en pantalla sino también en la etnografía, aún en el caso de las ciberculturas más virtuales, de esos seres humanos reales pertenecientes a una o varias comunidades de carne y hueso.

Esta última apreciación coincide con el análisis que estudiosos de la Información como el Prof. de la UCLA, Philip Agre, hacen del concepto de 'ciberespacio' [57] al que, en un interesante paralelismo, presentan como una idealizadora «construcción intelectual» de un lugar desconectado de la realidad, en el que todo es, en principio, posible, parecida a la que el continente americano inspiró en Tomás Moro, el iniciador de la tradición utópica europea [58].

Al igual que en el caso del concepto de América —continúa el argumento de Agre, en el caso del 'ciberespacio' no podía ser de otra manera— el inicial idealismo viene dando paso a la percepción de que la utopía está más relacionada con la realidad socio-económica e institucional de lo que se pensaba; de que existen unos «*corporeal selves*» —pertenecientes a una o varias *corporeal communities*— detrás de cada «*on-line community*». «Lo que se necesita» —apunta, en mi opinión, con cierta ingenuidad, este autor— «es un sofisticado método de análisis de la interacción entre las estructuras institucionales y la infraestructura de información». «¿Cómo proceder?», se pregunta.

¿Qué habrá que hacer —podríamos añadir— con esa autoría humana —última y oculta, evanescente—, aunque sólo sea 'por selección', de lo aparecido en Internet?

Frente a la no muy convincente y/o algo superficial contestación que da Agre a estas preguntas (no disponemos de espacio para

[57] AGRE, PHILIP E.: «Yesterday's tomorrow: The advance of law and order into the utopian wilderness of cyberespace», en el *Times Literary Supplement*, núm. 4970, July 3 1998, págs. 3 y 4.

[58] Para establecer este paralelismo, Agre se basa también en la obra de J. Green: *The Intellectual Construction of America* (1993), en la que este, citando al historiador holandés Henri Baudet, se refiere al concepto utópico de América como el de ese lugar «onto which all identification and interpretation, all dissatisfaction and desire, all nostalgia and idealism seeking expression could be projected», ibíd., pág. 3.

entrar en ello) se podría empezar a abordar dicha respuesta con otras preguntas, en este caso retóricas: ¿No es ese, principalmente, el quehacer de la antropología social: interpretar la relación entre una sociedad y la cultura que produce y, que a su vez, en cierta medida, la produce? ¿No es todo lo que aparece en internet la manifestación cultural de una determinada comunidad —o comunidades— que debe(n) ser investigada(s) mediante el insustituible método del trabajo de campo? Entraremos en ello más adelante. Por ahora, tal vez sea interesante considerar como uno de los principales frutos de esta reflexión sobre el llamado 'ciberespacio' la necesidad de enfrentarnos con la rica complejidad etnográfica y cuestionar el concepto de 'comunidad' como:

a) un único, estático y monolítico colectivo en el que los individuos que la integran sólo pueden desempeñar un determinado rol social, o en todo caso, un conjunto cerrado de ellos. Y,

b) un colectivo asociado con un único espacio físico en la Tierra.

En relación con a), tal vez deberíamos ampliar/matizar la categoría y hablar de la posibilidad, en algunos casos, más que de 'comunidad' de un cierto 'entrecruzamiento de comunidades'; o, tal vez, con mayor precisión, de una coexistente 'jerarquía de comunidades' a las que puedan pertenecer los individuos, que irían desde la más sólida, estructurada y cotidiana —y, seguramente, más duradera—, hasta aquella, más secundaria, de la que se entra a formar parte en un determinado momento posterior pero que puede llegar a cobrar gran importancia e incluso a determinar el abandono de lo que fue la comunidad de origen de esos individuos.

Con respecto a b), y aunque tal vez no represente la estadística etnográfica mayoritaria, conviene también, seguramente, ampliar la categoría 'comunidad' hasta abarcar aquellas que no requieren hallarse asentadas en un único y delimitado territorio geográfico, como podría llegar a ser el caso de las que componen los individuos de carne y hueso que constituyen lo que podríamos considerar comunidades 'ciberespaciales' (pero que no parecen ser, en realidad, un fenómeno tan de última hora como se cree: piénsese, por ejemplo, aunque no podemos aquí entrar en deta-

lles, en el caso de determinadas comunidades de emigrantes —chinos, judíos, gallegos, asturianos, etc., definibles en gran medida con las connotaciones que tiene la palabra 'diáspora'— que siguen manteniendo en forma reconocible —durante períodos históricos nada despreciables— sistemas de valores, instituciones, amplias zonas de cultura común, etc. Sólo dos datos ilustrativos en este sentido y referidos concretamente a la diáspora asturiana: el primero, la práctica de un cierto grado de endogamia en el territorio de destino e, incluso, de lo que podríamos denominar 'endogamia transocéanica' (es decir: el emigrante, generalmente triunfador económico —*indiano*— que busca esposa en su pueblo o región natal). El segundo: la 'aldea global' —nunca mejor dicho— que ha encarnado y encarna, para varios miles de asturianos desde hace más de un siglo, un periódico como *El Oriente de Asturias* [59], auténtico precedente, en satinado soporte papel, de las comunidades ciberespaciales a que nos venimos refiriendo y de sus más modernas y digitales *webcams*).

Como es evidente, todas estas posibilidades derivadas del desarrollo de internet no se hallan exentas de problemas y escepticismos y hay también quien se pregunta si ese futuro mundo supuestamente tan tecnologizado no será el de una humanidad dividida entre aquellos que estén *on line* y otros que no tengan ni radio. [60]

En relación con todo esto me gustaría ir concluyendo introduciendo dos ideas que creo relevantes: la primera son unas palabras de Bill Gates, uno de los presuntos principales fabricantes de futuro de la actualidad, que no parecen más que el eco de las investigaciones sobre lenguajes artificiales de los últimos años (novedoso resulta lo reciente de su publicación) sobre los problemas de la traducción por ordenador: «sólo es posible a un nivel muy elemental» reconoce Gates. El imprescindible ejercicio de interpretación sigue estando reservado a los humanos [61].

[59] Según el Prof. Gómez Pellón (c. p.) su tirada actual es de unos 9.000 ejemplares semanales para América.

[60] DELCLÓS, T., op.cit.

[61] GATES, B.: «La revolución informática» en ibíd., pág. 3.

La segunda idea es una llamada a la flexibilidad, al mestizaje y el sincretismo epistemológicos y cognitivos, y una consideración sobre la frecuencia con la que, de hecho, se acaban produciendo en muchos órdenes de la vida, incluido el antropológico.

Con estas dos ideas quiero sugerir que, en primer lugar , y respondiendo a una de las preguntas anteriormente planteadas, es difícil que una serie de medios mecánicos —el paralelismo con el ejercicio de la traducción parece afortunado—, por muy sofisticados que sean, perciban e interactúen, como lo haría un antropólogo en persona. En otras palabras, y forzando un poco el sentido de la cita, aquí también vendría a cuento la sentencia de Machado: «abejas, cantores, no a la miel sino a las flores».

En segundo lugar, ese recuerdo de la flexibilidad hace pensar, con talante integrador, que las nuevas tecnologías no pueden hacer violencia a las esencias, a lo que siempre deberá conservarse porque constituye el núcleo mismo del oficio antropológico: el trabajo de campo y la interpretación. Las que, hoy por hoy, no pasan de ser unas meras técnicas, es probable que —sea cual sea el grado de simbiosis que alcancen con lo social— queden siempre subordinadas a estos últimos, que representan el método y el contenido de nuestra disciplina. Una disciplina que, aunque tal vez parezca que vamos demasiado lejos, podemos ver basada —gracias, seguramente, a la en su día novedosa invención de las técnicas de imprenta— en el soporte/objeto más que macluhaniano sobre el que *en última instancia* trabajamos: textos escritos o transcritos de distinto orden, entre los que se encuentran los siguientes:

a) El texto que nosotros producimos al transcribir las palabras de los informantes;

b) El texto que producimos al *intentar* referir todo aquello que constituye la extra-verbalidad de aquellos que estudiamos: gestos, tonalidades, estilo kinésico en general, cromatismo, intencionalidad, etc.;

c) Sus propios textos escritos;

d) El texto que supone también el muy recomendable —riguroso a la vez que libérrimo— diario de campo;

e) Los fundamentales textos históricos que constituyen el con-

texto (en proporciones emic y etic que también debemos valorar) de la comunidad estudiada;

f) Otros textos antropológicos o de otro tipo directa o indirectamente relacionados con dicha comunidad;

g) El texto que nosotros producimos al interpretar la experiencia antropológica en conjunción con a), b), c), d), e) y f).

Al hilo de esta idea destacaría como importantes para el futuro de la antropología dos perspectivas fundamentales:

La primera se halla, curiosamente, en la revalorización de lo 'pasado'. Superado el prejuicio funcionalista y post-funcionalista que, probablemente como respuesta a ciertos excesos deterministas y evolucionistas anteriores, se propuso ignorar la dimensión diacrónica de lo social, es la propia fidelidad a la etnografía (a la constante referencia de los informantes a un «antes» y su comparación con un «ahora» [62], a la constatación de que *su* pasado tiene un peso muy importante en *su* presente) lo que deberá llevarnos a investigar sin cortapisas ni culpabilidades el contexto histórico de las comunidades que estudiemos. Por las razones emic que hemos señalado y también por razones etic que no son menos importantes pues en tanto que traductores que intentamos acercar polos supuestamente alejados —para ese *tout comprendre* que lleva al *tout pardonner* que decía J. BEATTIE— los antropólogos debemos entender que para el 'nosotros' colectivo, para esta orilla del supuesto río, los antecedentes del presente social son importantes para la comprensión y, en última instancia, aceptación de ese fenómeno. En el pasado de una comunidad encontramos *patterns* estructurales que iluminan nuestra imagen de estructuras presentes, y nos permiten vislumbrar cuales pueden haber sido las dinámicas de cambio de ese colectivo, qué cosas se pueden haber perdido y cuales, quizás por ser más inherentes a esa comunidad, parecen permanecer aunque sea a través de procesos de conflicto y negociación («vigencias» [63]).

[62] V. LISÓN TOLOSANA, C. 1983: *Belmonte de los Caballeros*, Princeton University Press, Guildford, pág. 353.

[63] Ibíd., pág. 348.

Ese estudio de lo histórico desde la antropología, esa fusión de métodos y contenidos entre las dos Humanidades que ya propugnara en los años 40 EVANS-PRITCHARD y que desde los 60 lleva desarrollando en España, con valiente, incansable, creativa y rigurosa maestría, Carmelo LISÓN (desde la citada *Belmonte de los Caballeros*, 1966, hasta su reciente y nuevamente paradigmática *La Santa Compaña* [64]), nos lleva a una segunda idea de futuro: la noción de antropología textual [65].

Igual que el historiador se enfrenta con una serie de textos originales y periféricos sobre el tiempo y lugar que despiertan su interés, así el antropólogo, como veíamos arriba, se enfrenta con al menos seis tipos de textos distintos a partir de los cuales debe producir un texto 'final' que refleje y produzca su interpretación de todos los anteriores. Todo acaba y acabará siendo texto, vale decir 'sentido', de modo que, *at the end of the day*, tanto historiador como antropólogo se enfrentan ante un tipo parecido de problema en el que su formación y su talento a la hora de interpretar *adecuadamente* las distintas voces, niveles, tropos, dobleces, intertextualidades, sub-textualidades, y otros matices significativos de los textos que manejan, son fundamentales. La diferencia estriba, naturalmente, en que en su labor hermenéutica el antropólogo puede gozar, respecto al historiador, de la gran ventaja desambiguadora de una interacción personal y multimedia de primera mano y calidad: el trabajo de campo riguroso y prolongado que orienta hacia la certeza no sólo su interpretación de los textos de presente, sino también los de pasado, y de ahí su necesaria perdurabilidad para el futuro. Un trabajo de campo que deberá modular desde la tozuda etnografía la tendencia a la generalización inadecuada inherente a toda categoría, obligándola a entrar en creativa negociación; y un futuro en el que, por consiguiente, la noción de una Antropología fusionada con la Historia y conce-

[64] LISÓN TOLOSANA, C. 1998: *La Santa Compaña...(Antropología Cultural de Galicia IV)*, Akal, Madrid.

[65] Me hago eco, no sé si fiel, de una idea del Prof. LISÓN TOLOSANA. Comunicación personal.

bida como texto a interpretar [66] tras la experiencia inexcusable del trabajo de campo, continuará probablemente su desarrollo.

Así pues, mi apuesta de futuro es por una Antropología Social integradora —como el mestizaje, el sincretismo o la metáfora, muchas veces los más fructíferos— a distintos niveles: al nivel de sus medios de financiación (dependencia pública, privada y autofinanciación mediante participación, en distintos proyectos sociales que requieran sus servicios); al nivel práctico (en parte investigación pura y en parte antropología aplicada de forma más o menos ética); al nivel metodológico y epistemológico (en parte tradicional en sus métodos y en parte moderna, tanto en sus métodos de recogida de datos como en los del objeto y expresión de sus interpretaciones).

Una antropología que utilice lo nuevo en apoyo de lo auténtico —texto/experiencia proveniente del trabajo de campo directo, cara a cara, hecho a pie y hecho a mano—, porque al igual que en el ámbito de la traducción, y en tanto en cuanto el antropólogo es un traductor, la sensibilidad interpretativa del hombre es y probablemente será insustituible; y porque, como sostienen EVANS-PRITCHARD y LISÓN, ofrece, en el ámbito de lo social, el mayor grado de certeza posible; aunque no sea definitiva. Aunque sea, en expresión de SANMARTÍN, «imperfecta y de subjuntivo» [67].

Una antropología, por fin, que huya tanto del rígido y logocéntrico cientifismo empírico-positivista —que empieza por no hacer las preguntas adecuadas— como del nihilista relativismo post-moderno, que incorpore los avances de todo tipo al tronco de sentido y al talento interpretativo que nace de la experiencia personal y antropologizada; que nos lleve a buscar, debajo de las modas de última hora, el contacto directo y respetuoso con la comunidad que corresponda, por muy diseminada que se encuentre; y a no olvidar los hallazgos más importantes de nuestra tradi-

[66] Con el también probable ensanchamiento del concepto 'texto' hasta abarcar la noción de 'texto —propia e irreduciblemente— audio/visual', no referible en exclusiva (o referible de manera incompleta) desde el ámbito lingüístico.

[67] SANMARTÍN, R., op. cit., pág. 11.

ción que, formulados en apretada síntesis, bien pueden resumirse, en las cinco propuestas que, desde mi punto de vista, hace C. LISÓN [68]:

1) Partir siempre del contexto económico, ecológico y material en general que condiciona, de entrada —aún si se acentúa su plurilocalidad-, el grupo y/o sub-grupo(s) que queremos estudiar («Ya en 1958 la corporación municipal de Puebla de Alfindén miraba a Bruselas» [69]).

2) Buscar algún tipo de estructura y examinar sus manifestaciones; prestar atención a lo que podamos considerar instituciones y examinar su dinámica; conceder importancia de objetiva realidad *per se* a la cultura. Utilizar el dato de su historia.

3) Comprender, en todas su dimensiones, que el origen tanto histórico como epistemológico de nuestro quehacer antropológico es, por muchos apoyos tecnológicos que se puedan llegar a utilizar, el trabajo de campo prolongado, personal e intransferible. El conocimiento «por textualidad y representación... requiere, para su plenitud, fundamentarse...en la experiencia contextualizada» [70].

4) Comprender que sólo esa observación participante intensa y consistente puede permitirnos acceder a una privilegiada atalaya vital desde la que «mejor poder discernir otras estructuras de determinación e interpretar novedosas configuraciones del espíritu», «oír no sólo la música, sino también el eco» [71] en distintos contextos físicos y temporales.

5) Comprender que «la interpretación hermenéutico-histórica» nacida de la experiencia de campo, del rigor observador y del vuelo de la imaginación, de la empatía personal y el convivir humanos y la reflexión traductora y divulgadora, representa, en garcilasiana conjunción, el momento cumbre de la Antropología de hoy y de mañana.

[68] Op. cit., pág. 52.
[69] Ibíd., pág. 48.
[70] Ibíd., pág. 53.
[71] Ibíd.. pág. 41.

TRABAJO DE CAMPO

C. LISÓN TOLOSANA

En la imagen robot que del antropólogo generalmente se tiene predominan ciertos rasgos característicos como, por ejemplo, que es un curioso observador y terco preguntón de lo extraño y ajeno, torpe participante en una desconocida y remota comunidad, en impertinente diálogo incansable con todos y con cualquiera, pretendiendo siempre adquirir un cierto *savoir faire* para vestirse con el ropaje del Otro. Los más enterados piensan que, equipado con antenas de sensibilidad teórica, va en persona a beber en las fuentes, a presenciar la efervescencia de la vida y de la acción en su devenir, a sorprender la *alêtheia* griega o desvelamiento de una realidad cuanto más sorprendente y desconcertante mejor. A su regreso, siguen pensando, se convierte en el vocero de otro mundo mental, en *trait d'union* entre el civilizado y el salvaje, en abanderado de un distante modo de vida y en caja de resonancia de otros valores. El antropólogo, por su parte, sabe que, aunque no existe una baconiana inducción inmediata, el método más seguro y certero para ponerse en contacto con la realidad real y con los procesos mentales locales es *to be in the thick of things*, sumergirse en la libertad y caos creativo de un grupo humano para explorar la coerción de las fuerzas sociales y el poder motivador de la cultura.

Tengo la convicción personal de que el antropólogo se convierte por profesión en un ser de encuentro que obedece a un impulso centrífugo que le lleva a cruzar fronteras para alcanzar la

alteridad que, nótese, puede estar también entre nosotros. Esta actitud básica más una preparación teórica que a su vez, y en contacto con la realidad, requiere la pronta evaporación de dogmáticos ismos, las considero como *praeambula anthropologiae.* Creo, en segundo lugar, en la obediencia al mandamiento disciplinar *habeas data,* pero datos etnográficos obtenidos personalmente, observando y captando las vidas de las personas, su mundo social y mental, desde dentro. Para ello tiene que partir del *Entsagung* schlegeliano, es decir, renunciar al yo personal en cierta medida y cultivar una plasticidad temperamental que le permita pluralizarse para mejor adaptarse a situaciones y personas. Las soluciones de los problemas humanos son locales, situacionales, no globales; el *punctum* antropológico es la interpenetración cultural, y el modo de pensamiento radial, mereológico, politrópico. Todos los caminos antropológicos llevan al trabajo de campo, entendido en su realidad pragmática en la que no sólo caben MALINOWSKI y EVANS-PRITCHARD sino también Bernardino de Sahagún [72] obteniendo durante largos años narraciones, dibujos en paralelo e interpretaciones de los nativos mejicanos, el P. Acosta [73] esperando al Galeón de la China para interrogar a los indígenas recién llegados con el fin de elaborar una tipología de modos de encuentro con diferentes culturas y Joaquín Costa [74] que en el siglo pasado recorría las aldeas pirenaicas —»salir al campo» decía él— para recoger las costumbres parajurídicas lugareñas y sabiduría popular. No es pues, nuevo el acercamiento existencial al Otro.

Pero la naturaleza del encuentro y su intensidad han revestido formas diferentes desde la explosión del Otro en el siglo XV. Según el momento, las circunstancias y los actores el Otro ha sido descubierto, conquistado y protegido, explotado y tutelado por unos, esclavizado, misionado y tecnologizado por otros, como siempre en la historia de la Humanidad no del todo humana. Indudablemente

[72] Págs. 68 y ss. de *Antropologia social en España,* Akal 1977.

[73] Págs. 49 y ss. de *Individuo, estructura y creatividad,* Akal 1992.

[74] Págs. 73-92 de «Joaquín Costa desde la Antropología social» en *Anales de la Fundación Joaquín Costa,* 12, Huesca 1995.

hay un grado de confrontación en el encuentro pero cuando éste se produce desde la Antropología adquiere una modalidad distintiva: la presencia del etnógrafo tiene como finalidad la comunicación en intersubjetividad con el Otro —con el que se tienen además obligaciones moralES— para percibir, observar, aprehender y traducir su modo de vida, producción y trabajo, organización social y creatividad mental como respuesta a los pequeños problemas y grandes dilemas humanos. Vemos al Otro como un reto que nos provoca en su diferencia, que nos fuerza a vernos y vivirnos en contraste porque es tan intruso en nosotros como nosotros en él. Este encuentro antropológico en heterogeneidad exige inmediatez, con-vivencia prolongada, participación activa, reflexión etnográfica y transcendencia discursiva. Veámoslo en brevedad.

I

Aunque el antropólogo se desplaza al campo de investigación en apertura radical al Otro, viaja, a la vez, con una agenda a investigar y, por tanto, con una teoría o, al menos, con una pre-comprensión *ante rem* que le facilitará el acercamiento a las áreas de experiencia humana y formas de vida que previamente ha seleccionado. Pero nada más penetrar en el umbral de la relevancia antropológica se percata de que la especificidad local le insta a evaporar la rigidez de los ismos académicos con los que venía equipado para, con esta nueva mirada, focalizar lo básico. ¿Y qué es lo básico?. La *gravitas* de las cosas específicas que están ahí, que son y existen en sí o que asisten a las primeras; los hechos, sucesos, fenómenos, personas, objetos, acciones y comportamientos que constituyen el núcleo fáctico de ese mundo con el que nos encontramos y enfrentamos; las objetivaciones de las ideas, creencias, valores, cosmovisión y demás creaciones culturales; todo el *input* experiencial, en una palabra, que, iniciándose en un *sense of wonder* o de extrañeza puede centrar o iluminar nuestra investigación. Ante el fervor teológico del constructivismo postmodernista bien vale la pena repetir el slogan husserliano *zurück zu den Sachen selbst*, o vuelta a las cosas, esto es, encararnos directamente con la realidad fenoménica en un modo icástico o de fidelidad a lo real. «A

la verdad por los hechos» dijo Deng Xiaoping, porque la verdad primera está en ellos; si con lealtad los servimos nos enteramos de la terrenidad del grupo, de su densidad, de sus modos de trabajo, de si bautizan o no a sus hijos, de si toman drogas, de si se casan por lo civil, de quién es el alcalde, de qué es ser criada extranjera en Madrid o estrella de fútbol o tener sida etc. Nada nos puede absolver de la *quaestio facti* etnográfica o de la especificidad del suceso; nuestro matrimonio con la fenomenología material es indisoluble. Al aceptar personalmente el reto de lo real apreciamos la fuerza del momento y el lenguaje de los detalles, captamos el sentido del cronotopo y la tensión del contexto, dejamos ser a las cosas y actuar a las personas. Somos prisioneros de los hechos y rehenes de los informantes.

Esta es, precisamente, la razón de nuestra necesaria comunión con las cosas: la presión de la realidad, la coerción de las instituciones y la *force des choses* nos hablan y nos fuerzan a oír y apreciar su vida interna propia. No basta con transcribir el *sensorium* campero o con reproducir fielmente la *datidad* o la existencia de las cosas o con representar al *homo phaenomenon*; tenemos que percibir la grandeza del hecho, sus líneas de fuerza, el sentido del flujo y de la transición de los sucesos, penetrar en el secreto de las cosas y adivinar las presencias invisibles que las habitan porque todo hecho contiene multitudes antropológicas. De la *signatura rerun* tenemos que proceder a la captura de la *voluntas signi*, penetrar por intuición experiencial en lo que en inglés se describe como *the feel of things*, mostrar los lados simultáneos de lo humano incrustados en la materialidad sensorial de hechos, objetos y sucesos. Hay que dialogar con las cosas porque las cosas son también actores.

Todo *hic et nunc* tiene su *quid et quale* pero para acceder a éstos en su efervescencia significante tenemos que estar, ver, oír y presenciarlos. Las cosas —siempre en su sentido amplio— se muestran en su exuberancia local; en su *ostentatio* exigen presencia y la exigen porque afirman su punto de vista, una vida propia, una

intencionalidad, un estar en lugar de o ser sobre o para, cuestiones de hecho todas que privilegian un proceso exosmósico, de dentro a fuera, para hacer visible lo escondido e invisible. El presentismo encabeza nuestro decálogo profesional; hay que estar en presente sucesivo, privilegiar la MORAda temporal larga para estar en posición de explorar plurales áreas de información e incursión penetradora. Únicamente la *force de présence* nos pondrá en contacto con el memento que cuenta, con el imperialismo de la particularidad pero que, inesperadamente, nos abre la puerta a todo un universo de presencias, de la misma manera que el detalle luminoso convenientemente observado y la realidad kinética nos transportan a algo más general e importante. Los correlatos objetivos presenciados, por ejemplo el parar el reloj del Ayuntamiento al comenzar el carnaval en Ciudad Rodrigo, ver la actuación de una bruja o de un curandero, ser testigo de una sesión de exorcismos, participar en la procesión de endemoniados del Corpiño o de la tensión en ciertas sesiones de las Cortes, presenciar la destrucción de fruta española en las autopistas francesas etc. nos permiten conocer la densidad del gesto huidizo, retener la profundidad del contexto evanescente que vehicula ideas y valores, deseos, pasiones y creencias. Privilegiamos la observación detallada, en vivo y en acto, *ad oculos*, de un ritual porque nos proporciona circunstancialidad —no servirse de la mano izquierda por ejemplo, hecho nunca mencionado por mis informantes— y polisemanticidad local, valencia óntica, en una palabra, en momentos efímeros y ocasionales. Exiliados de la inmediatez no podemos percibir el *état des choses* inicial, ni justipreciar el peso de los hechos y objetos ni percibir la epifanía del suceso revelador; para ello tenemos que agotar el antropológico *plaisir fugitif de circonstance* (Baudelaire). El presente escénico va con un estado de alerta al matiz, a la persona, a la situación y al momento; el estar allí nos ayuda a vencer la resistencia y opacidad del Otro.

La estancia prolongada es condición necesaria para aprender el arte de presenciar y observar los modos de vida de hombres y mujeres, ancianos y jóvenes; asimilamos las experiencias elementales otras, las maneras y reglas de comportamiento del grupo a

las que tenemos que adaptarnos por la eficacia y en virtud de la estancia y por la fertilidad de la experiencia. Así y poco a poco nos alter-izamos porque aprendemos, además del espacio y del tiempo, los gestos, usos lingüísticos, mímica expresiva y los códigos proxémico y prosódico-emocional. Este arte de hacerse Otro, de alter-nar, de participar en la intensidad de la vida social, junto con el arte de oír de Schleiermacher, de oír lo que dicen, lo que implican e infieren, lo que significan y lo que ocultan, estas artes propias del encuentro hermenéutico nos dan la medida de cómo y cuándo podemos penetrar no sólo en el quehacer, hechos y dichos de esa comunidad, sino en significados ulteriores —detrás de las palabras sentimos a las personas—, en estados emocionales —ansiedad, deseos, tensión, conflictos, esperanzas—, en estados mentales —ideas actitudes, creencias, intenciones— y en la metafísica de ultimidades —sentido de la vida, irracionalidad de la muerte etc.—. Lo que logramos conocer depende, en parte, de cómo y cuándo lo conocemos, de cómo oímos y vemos, de cómo sentimos en el preciso momento y circunstancia y de cómo apreciamos y confiamos en el testimonio del Otro. La información que continuamente recibimos es verbal, factual, objetiva, gestual, intencional, selectiva, desiderativa y reconstructiva simultáneamente; el antropólogo es, en principio, el mejor árbitro de su interpretación, sencillamente porque la vivió contextualizada.

La estancia prolongada nos hace aprender, además, el arte de formular preguntas, de hacerlas en corrección léxica local y con propiedad semántica situacional. El meticuloso etnógrafo trata de preguntar con precisión, re-pregunta, controla la conversación pero incitando a explayarse, se cerciora y arguye. El aprendizaje de este arte, a nivel local no erudito, es largo y difícil, pero el etnógrafo está siempre en disposición de aprender de los errores de vocabulario y equivocaciones semióticas que continuamente hace. Con el tiempo crece su sensibilidad, va enterándose de cómo actuar correctamente y adquiere un conocimiento directo y personal, conocimiento, a este nivel, conseguido por si mismo, en experiencia inmediata, desde una interioridad campera y desde un externalismo epistemológico puesto que oyó con sus propios oí-

dos y vio con sus propios ojos, lo que le proporciona un horizonte de inteligibilidad privilegiado y una creencia verdadera y justificada sólo alcanzable desde esa presencia escénica; observatorio privilegiado, antinómico en su efecto de extrañamiento y familiaridad que le permite recoger desde dentro no sólo la diversidad de prácticas sino también las formas de conciencia para ser antropológicamente teorizadas desde fuera. Cierto que no hay recetas fáciles ni un *experimentum crucis*, cierto también que cometemos errores, que unos tienen más sensibilidad y capacidad que otros y que el conocimiento teórico-enciclopédico con el que nos zambullimos en el campo es variable, pero creo, a pesar de todo, que la investigación *in situ* es un privilegiado modo epistémico de conocimiento de la alteridad y de nosotros mismos.

No es fácil separar la vivencia personal del Otro en su medio ecológico del marco teórico cultural con el que llegamos al campo de investigación pero al menos podemos partir del hecho de que estar en ese mundo es también una condición pre-conceptual y de que la experiencia campera tiende a frenar la ligereza categorial primeriza lo mismo que la posición totalizante; unas semanas de observación intensiva dan al traste con la precisión y claridad conceptuales que traemos en nuestra aljaba teórica. El particularismo ecológico y los microcontextos de la vida ordinaria demandan una experiencia activa, en operación, exigen tener en cuenta la ontológica prioridad de existir en un tiempo y lugar concretos; sin la experiencia del contexto de existencia y del modo —y modos— de vida difícilmente accederíamos a los opacos significados espirituales. Nuestra experiencia local es activa y pasiva, receptiva y libre, práctica, asociativa e interpretativa, sintética. Esta experiencia directa es la que nos proporciona hechos e impresiones que nos estimulan a reflexionar, nos enfrenta a un conjunto de hechos y materiales accesibles a nuestro sistema sensorial que testimonian estados interiores, información compleja que sólo viene en plenitud a través de la experiencia y de la razón. Derivamos sentido de la experiencia intersubjetiva grávida de contenido vivencial y de rumores culturales ajenos; sólo la experiencia de lo humano permite adentrarnos en lo humano.

La experiencia de oír, ver y sentir no es, desde luego, en sí misma conocimiento discursivo pero lo es mi reflexión sobre esa experiencia que puedo teorizar. Nuestro cuerpo biológico-semiótico es el *datum* de partida en cuanto que durante nuestra investigación con-vivimos, con-sentimos y compartimos la vida del Otro y con el Otro; el etnógrafo está en ese mundo integrándose en sus contextos de existencia, en la vida práctica y real, inseparable del pensamiento y de significados existenciales. Se sirve de su *sensorium* para re-energetizar, re-semiotizar y re-semantizar el contenido fenoménico y el potencial significativo de su inmediatez y así expresarlo en interpretación responsable. Pero esta *cognitio sensitiva* nos proporciona un conocimiento práctico, un conocimiento *de re* porque lo real apunta, sugiere, inspira y hace imaginar. Si yendo por un camino rural encuentro un *peirón* o un *peto de ánimas* veo objetos existentes, observo formas prescritas por iconografía en un contexto, me detengo ante un conjunto sólido generador de ideas que no caen en vacío. Tomamos la experiencia campera en serio, tal como somos y sabemos, sin pretender evaluar desde un punto cero inmóvil, sino desde aquí y ahora, en αισθησις o apreciación situacional. La inmediatez de la experiencia origina formulaciones provocadoras y produce un discurso activo o razón práctica en el que vienen asociados los actores, los alfabetos icónicos y la situación de la comunicación.

Viviendo con ellos y como ellos —en tanto en cuanto es posible— adquirimos un co-conocimiento no de lo que es sino de lo que les parece; la convivencia nos aproxima a sus estados anímicos, a su ética y moral. Además del conocimiento proposicional que sobre ellos y su mundo nos comunican por razonamiento y testimonio, obtenemos un conocimiento activo a través de reflexión polifónica, compartida, por medio de la investigación del grupo en su ecosistema, por incorporación parcial del Otro. Conseguimos un conocimiento cualificado, de experto por familiarización, porque después de una permanencia responsable y prolongada logramos conocer a las personas en sus lugares y contextos, y porque de sus actuaciones y palabras inferimos convicciones, sentidos e intenciones. A la larga, este modo experiencial proporciona un

savoir-faire por una parte, una *vita activa* generosa en resultados etnográficos y un conocimiento de fondo o modo discursivo mixto, concretamente lo que Merleau-Ponty designó como *praktognosia* que equivale a conocimiento práctico o praxis discursiva, amalgama de experiencia y elaboración que proviene de la conexión vivencial con lo real, esto es, de la convivencia con el Otro. Esta φρόνησις o sabiduría práctica o intuición que por proximidad a lo real se convierte en penetración experiencial, es nuestro modo de actuar característico, el que nos conduce a la comprensión de la práctica social por un lado y al conocimiento de lo más humano por otro.

Entendemos antropológicamente desde el *continuum* de nuestra experiencia intersubjetiva, entendida ésta como contextual, como dialogal y mediada por la lengua, como contingente e histórica, nunca fija ni transcendente; entendemos desde un conocimiento compartido que a su vez activa la percepción; entendemos desde el contexto de nuestra participación en situaciones tristes y alegres, en bodas y entierros, en deseos, temores y expectativas que marcan a nuestros informantes; entendemos por actuación solidaria en una comunidad moral. Para entender un modo de vida —ya lo entrevió Wittgenstein— hay que vivir de una determinada manera; con Vico y Schelling creo que realmente comprendemos cuando lo hacemos desde dentro, es decir, cuando dejamos nuestro entorno y nos convertimos en observadores de lo ajeno, en actores aunque torpes y en participantes activos en la forma de vida, modo de raciocinio y creencia o canon de pensamiento que pretendemos investigar para entender. No es perfecto, ni mucho menos, el método, todo tiene sus riesgos y puntos débiles, tampoco lo practicamos con el rigor que requiere ni con la prolongación temporal que precisa lo más auténtico, profundo y valioso del ser humano, pero no olvidemos, por otro lado, que no toda realidad se comprende mejor cuanto más objetivamente la analicemos. Lo específicamente cultural es refractario a consideración meramente objetiva o numérica; la alteridad, irreducible en más de un sentido, y la misteriosa diversidad prescriben para su comprensión, como también el mundo del espíritu, una mirada distintiva, un esfuerzo empático.

La experiencia empática no es, desde luego, una panacea metodológica; sus logros, reales y fértiles, habrá que someterlos en todo caso a las más rigurosas exigencias exotópicas; no obstante, es imprescindible en nuestro quehacer campero. El don de la empatía es el don de la metamorfosis o la posibilidad de entrar en, hacerse y transformarse en Otro; como el poeta Baudelaire el etnógrafo *jouit cet incomparable privilège, qu'il peut à sa guise être lui-même et autri.* Empatía significa sentirse dentro, en sintonía con o como otro, expresiones que traducen el *motto* vischeriano de *Heineinfühlen* y *Zusammenfühlen* [75], lo que implica tanto percepción como experiencia, comunicación y conocimiento interno del Otro como Otro, en su mundo y contexto. Esta compleja orientación intersubjetiva de la experiencia supone, en primer lugar, una alteridad a superar, esto es, una disposición de ánimo para la percepción y evaluación de realidades otras, a alter-nar tomando conciencia del punto de vista ajeno y de los estados mentales del Otro en tanto en cuanto expresados verbalmente u objetivados por comportamiento. Alude, en segundo lugar, al empeño del investigador en aprender a sentir como el otro, asimilando sus experiencias para de este modo comprender de hombre a hombre, yendo de vivencias personales a vivencias personales, porque sólo el que vive *in situ* y experiencia como hombre en un mundo compartido puede acercarse y penetrar, hasta cierto punto, en mundos culturales ajenos. Este intercambio de experiencias compartidas postula un horizonte de intersubjetividad caracterizado por un realismo objetivante y por una posición epistemológica interna del investigador. Ambos conceptos requieren unas breves líneas de exégesis.

El punto cero de la empatía antropológica se inicia al ponerse el etnógrafo en contacto con el grupo en su mundo externo y operante; ambos con-viven, se mueven, son y pertenecen al mismo ámbito ecológico espacio-temporal por lo que parten de un

[75] La bibliografía sobre el concepto es amplia: R. Vischer: *Studien zur Kunstgeschichte,* Stuttgart 1886. Th. Lipps: *Ästhetik* 2 vols. Hamburg 1903-1906. E. STEIN: *Zum Problem der Einffihlung,* Halle 1917. Hay traducción italiana introducida par M. Nicoletti: *L'Empatia,* Milano 1986. Han escrito también entre otros: M. Scheler, B. Croce, E. Husserl, K. Jaspers y W. Dilthey.

campo de visión unificado. Por otra parte, el observador experiencia al Otro en su propio —de él— cuerpo, en todas sus exteriorizaciones incluida la lengua; esta atención al cuerpo ajeno en su ordinario *lifeworld* y en todo el espectro del *sensorium* orgánico realza su función testimonial objetivadora. Pero además el antropólogo se sirve de su propio cuerpo como experienciador del Otro y como detector de conocimiento intersubjetivo. Nuestro cuerpo biológico-semiótico es el *datum* para participar en, compartir y observar los hechos, lengua y contextos de existencia y actuación del Otro, y para reactivar los comportamientos y semantizarlos en interpretación vivida, pues esos modos de acción corporal y expresión verbal en un *Lebenswelt* concreto son inseparables de pensamiento, de semiotización y de simbolización. De esta forma entendemos en inmediatez a la vez que nos ponemos en situación de testimoniar y explicar con responsabilidad. Ver y oír es conocer y probar porque suplementamos el fluir de la vida en perpetua revelación con todo un álbum de ilustraciones, conexiones, relaciones, marcos, interiluminaciones verosímiles y apoyaturas que a su vez provienen del mundo empírico experimentado.

El objeto de la empatía existe y se da aquí y ahora, en el presente original y originario; percibo el color y los objetos, y las personas están ahí, les añadamos o no valor y en todo caso cada disciplina añade el suyo. En ese momento pertenecemos al mismo ámbito, formamos una unidad en contexto de experiencia. Esa consciencia perceptiva es inmanente al escenario, cosas y hechos; si éstos son afines o similares la intersubjetividad no presenta problemas insolubles y si se trata de personas y conjuntos diferentes nos hacen ver lo que nosotros no somos ni valoramos, descubriéndonos otros universos de apreciación y moral que se vierten en manifestaciones concretas. Pero hay otro inmanentismo que nos hermana a todos y que posibilita de modo radical la empatía: me refiero a los *Lebensphänomene* o fenómenos vitales comunes y primordiales como son nacer, crecer, sufrir, gozar, temer, amar, odiar y morir, inherentes a la persona y que todos, aunque en el interior de coloreaciones culturales variadas y diferentes, con-vivimos, activamente co-ejecutamos y en definitiva co-experienciamos.

En cuanto al primer inmanentismo es obvio que tenemos que reconstruírlo otra vez y representarlo reactivando el momento original en un acto unitario de presentificación, lo que conlleva evidentes peligros; pero partiendo de la coincidencia y simultaneidad tanto de vivencia como de conciencia personal podemos hacer de la necesidad virtud porque esa reproducción del pasado vivido puede clarificar lo que originalmente no captamos en su complejo significado [76]. Desde la experiencia vivida en el presente que hace emerger la anterior experiencia también vivida, interiluminamos, suplimos, reactivamos el pasado que además guardamos en texto; esta empatía obviamente cabalga entre el recuerdo y la experiencia. En relación al segundo tipo de inmanencia alcanzamos un alto grado de interioridad por coincidencia vivencial; al con-gozar y con-sufrir nos dejamos guiar también por nuestra propia vivencia de situaciones, sucesos y momentos cruciales radicalmente similares y comparables; nuestra vivencia conlleva la ajena que nos enriquece, amalgamamos ambas por semejanza en la unidad humana que ellos y nosotros constituimos.

Participando en una fiesta, en un entierro, en una huelga o militando en un credo religioso o partido político puedo empatizar en la alegría, el dolor, entusiasmo o cansancio y con las apreciaciones, sentimientos y evaluaciones de los actores pero mi experiencia no es original porque sus sentimientos no se me dan en un modo inaugural pues el origen está en ellos y no en mí. Intento captar sus estados afectivos ajenos por ósmosis comunicativa partiendo de lo que el Otro me ofrece con su cuerpo y por sus palabras. No siento como él porque ni las cosas ni los hechos ni los estados pasionales (odio, venganza, vergüenza, amor) me son presentes de la misma manera y por consiguiente tengo que concordar, rellenar, finalizar e interpretar los fenómenos de expresión concurrentes pero desde la coincidencia espacio-temporal de la vivencia. Hay que tener en cuenta, además, en relación a esas ma-

[76] Estoy resumiendo a mi manera y conjuntando mis experiencias camperas y el argumento de E. Stein en o.c.

nifestaciones objetivas de los estados internos que pueden ser independientes de la voluntad como, por ejemplo, el sonrojo que proviene de la vergüenza —lo que facilita su adscripción— y que esas condiciones íntimas no están encerradas en si mismas, no son herméticas o impenetrables sino que están cargadas de una energía que se vierte en actos externos observables que se pueden leer según un código cultural y ésto a pesar de que también pueden ser sometidos a control, exhibición y engaño voluntarios por parte del actor. La conexión empática que establecemos en todos estos casos no es inmanente sino de sentido contextual. Después de un tiempo en ejercicio campero adquirimos una cierta práctica y mirada empática para ver los gritos, el llanto, el color, la postración corporal y la excitación etc. en conexión semiótico-simbólica con el sufrimiento, la rabia, la vergüenza etc. puesto que normalmente lo primero conlleva lo segundo en un todo orgánico. Cierto que en el proceso empático encontramos problemas, que ni los gestos ni las palabras designan, pero con este procedimiento captamos al menos ecos, simetrías y semejanzas internas tanto por la empatía sígnica como por la empatía anímica.

La autorreferencialidad de la propia conciencia y el ponernos en lugar de otro —pero fundamentados en una experiencia directa e inmediata— no sólo es una mediación cultural para alcanzar una plataforma común, lo que realmente codiciamos es la penetración en el universo desconocido, extraño y arcano del Otro, capturar y absorber el mundo espiritual que le caracteriza, esos mundos posibles que fabrican y se dan a ellos en modo originario o naturalizado, configuraciones creenciales que las viven en inmediatez, construcciones de posibilidad transrracional, estados límites y sistemas de valores moralES que no sólo nos son ajenos sino portadores, además, de una lógica que demanda verdadero brío empático. Al oír la narración homodiegética de esas creaciones mentales y presenciar los ritos que las escenifican nos percatamos inmediatamente de que hay un lado escondido que nos huye, opaco y de difícil acceso, pero lo percibimos a la vez como algo misterioso y fascinante que nos atrae, lo vemos en estado pregnante, a finalizar en interpretación. Buscamos objetos, hechos, situaciones

e ideologías, creencias y sistemas sémicos actuales, nuestros, experienciados que sean similares; selecionamos empáticamente lo relevante y analogamos porciones sistemáticas de pensamientos afines y pasamos en comparación funcional y homologación paralela de la vivencia, por ejemplo, de una militancia política al fervor de una secta religiosa, de nuestras creencias a las de ellos, de la *witch-hunt* al *child-abuse*, de nuestra irracionalidad a la de ellos, de la autorreferencialidad interna de los elementos de un sistema a la del otro en zigzagueo *emic-etic*. Estimo que en el universo ajeno de la vida psíquico-emotiva e intencional la empatia analógica es potencialmente válida y, de paso, nos sirve para apreciar el carácter fundante de la empatía pues nos hace ponderar y justipreciar nuestras ideas y creencias a la luz de otras y nos enriquece al hacer que nos veamos en manera plural.

II

La comunicación intersubjetiva propia del trabajo de campo va más allá de la lengua y de la estricta dimensión cognitiva; no sólo *estamos* sino que estamos *instalados*, único modo de adquirir un sentido de familiaridad, de estar en disposición de apropiarnos directamente de ideas, caracteres y sucesos y de sorprender lo fugitivo en su valor general. Cuanto más viva e inmediata sea nuestra comunicación más íntima y profunda será nuestra penetración en el Otro y más verosímil y realista nuestro anclaje e interpretación. La interacción yo-otro no es simétrica ni transitiva porque las perspectivas de ambos son diferentes, pero el encuentro intersubjetivo, cara a cara a través de actividad y participación, el prolongado co-hablar y co-oir nos pone en pie de igualdad o al menos en cierta reciprocidad y convierte a ese modo de existencia y actuación etnográficas en un modo de conocimiento personal. La participación activa en las relaciones comunitarias, el sentido de la ocasión y del lugar y las expresiones verbales dialógicas merecen, a este respecto, particular atención.

El antropólogo llega al escenario de su observación participativa, establece los primeros contactos, comienza a tomar parte discreta en la vida comunitaria, a sumergirse en la

semanticidad de la lengua y a aprender las normas y reglas de conducta y las modalidades de pensamiento para obtener la información etnográfica apropiada, guiado siempre por un corpus teórico que prima la convivencia y el contexto. La malla relacional y los argumentos intencionales del entorno constituyen su *point d'appui* inmediato. Poco a poco van desfilando ante sus ojos apreciativos el *spirit of place*, los centros importantes de gravedad social y la plurisemanticidad local. El teatro comunitario le ofrece toda una gama de sitios culturales (la cocina, la fuente, la discoteca, el club, la fábrica, la plaza, el hospital, la oficina, las sedes de partidos políticos, cofradías, peñas, asociaciones, tercera edad etc.), *loci* privilegiados en los que se crean y reproducen significados y valores y en los que se hace visible la cultura; espacios semánticos de encuentro y contacto, *foyers* de intenso realismo relacional, igualitario y jerárquico; ethnoespacios pletóricos en microfenómenos relevantes, en detalles diagnósticos y gramáticas de casos que, con sus momentos específicos, sorprenden al observador y le incitan a correlacionar e imaginar. La topografía local domestica y exhibe la cultura en acción; el *analysis situs* no sólo convierte al observador en un sitólogo que va comprendiendo los usos y significados del especifico cronotopo local sino que, además, la *sheer giveness* de esas dos coordenadas categoriales hace de esas actuaciones cronotópicas fuentes de conocimiento y lugares de certeza.

Este externalismo epistemológico se conjuga y fecunda con la participación activa que privilegiamos en el trabajo de campo. Cuando comienza a sentirse en casa el etnógrafo percibe que está perdiendo su autonomía inicial y siente en su piel la presión institucional; se ve cada vez más envuelto en una red relacional. Observa y participa con mayor sensibilidad, y con menores equivocaciones, en espacios y tiempos apropiados, esto es, practica el arte de presenciar y escuchar, aprende la retórica de la lengua, el diccionario social y la enciclopedia cultural; perfecciona el arte de la recepción y de la penetración e intensifica los encuentros, matrices de relación e intencionalidad. Como le suceden cosas (le llaman, le visitan, lo evitan, le preguntan, le agasajan) se ve necesariamente envuelto en situaciones buscadas y esquivadas, tiene que

relacionarse, corresponder, enrolarse de hecho en la vida de la comunidad, formar parte, familiarizarse con el repertorio de obligaciones recíprocas lo que le apremia a precisar sus roles relacionales, dibujar sus senderos particulares en mapas generales y también a tomar posiciones y seleccionar estrategias, todo con arreglo a códigos locales. Sin casi darse cuenta y paulatinamente llega un momento en que se encuentra enmarañado en nudos de pluralidad relacional. No necesita que le describan el entramado estructural convivencial porque lo conoce par experiencia, lo vive desde dentro.

Pero hay algo más: nada es realmente una única cosa o un mero comportamiento en cualquier espacio o tiempo; todo hecho en el que el etnógrafo se encuentra envuelto es, en realidad, una *vis mediatrix* o procedimiento de encarte en tramas de entidades heterogéneas, núcleos a su vez en continua explosión multidireccional de estructuras que ensartan con otras en cohesión de vida, en el diltheyano *Zusammenhang des Lebens*. De esta manera y con esta base realmente objetiva nos incorporamos a mundos creenciales y campos espirituales, a universos de presencias inmateriales repletos de potencialidades, sugerencias y ecos, en un verdadero vértigo cultural ajeno y extraño pero incitante y retador. Campo estructural híbrido, conjunto de órdenes dispares eslabonados en varias cadenas que engarzamos en una lógica fractual. Pero lo que quiero realzar ahora es el carácter empírico-transcendental de ese universo simbólico cultural. Nuestra presencia integral acumuladora de impresiones y siluetas, nuestro modo participativo en reciprocidad, la penetración sincrónica en lo que Pound definía como el *divine accident* facilitan la incorporación de la alteridad, el cruce de la frontera; más todavía: convierten al antropólogo en hombre bisagra que transporta los tesoros de una cultura a otra.

Por su doble lealtad de pertenencia y participación plural en situaciones, espacios y diálogos está en condiciones de inferir intenciones y excavar el significado interno de comportamientos y narraciones orales porque las intenciones están incrustadas en contextos que sólo se pueden leer en puntillosa exégesis, después de

una prolongada presencia e intensa observación y cuestionamiento dialógico. Nuestra posición participativa y nuestro incesante diálogo nos ayudan a entrever y precisar intenciones, a clarificar ideas y percibir misteriosas conexiones transempíricas entre el modo de vida que activamente experienciamos y el ultramundo más fascinante y fantástico que ellos crean como es, por ejemplo, la creencia en la salida de los muertos del cementerio a las doce de la noche en algunas parroquias gallegas, que tiene un sólido anclaje en realidades personales, vecinales, ecológicas y político-administrativas. Nuestro compromiso con la realidad vivida se transforma en mecanismo de accesibilidad a ese mundo otro mental tan diferente del nuestro pero que, comprometido por su híbrida ontología con la realidad que implícita, analógica o alegóricamente reproduce, muestra cierta identidad de propiedades con ella y ésta es la que nos permite acceder a él. Leemos lo interno a través de su referencia externa y, donde no llegamos, imaginamos guíados por coherencia y contexto, por la lógica de la invención que nos lleva del descubrimiento *in situ* a la interpretación cultural.

Sé por experiencia que la observación puede ser difícil cuando uno participa, que la sóla descripción externa puede dar una perspectiva más objetiva y que la experiencia emotiva puede aminorar e incluso obstruir la observación. Lo he comprobado con los estudiantes en varias ocasiones. Además hay que tener en cuenta en nuestra glorificación del trabajo de campo que la experiencia puede ser extraordinariamente real pero eludir descripción precisa, que este modo antropológico requiere condiciones no siempre a la mano y que ha de completarse con otras técnicas. Aunque lo tenemos como deidad tutelar y totem particular no funciona como elixir mágico o piedra filosofal. No obstante, *nada conozco mejor* para lograr una intensa y remuneradora intersubjetividad que esta transpersonalización antropológica que trato de fundamentar en su epistemología.

La participación constantemente nos obliga a imaginar a los otros e interpretarlos en sus actos, palabras, razones y argumentos, a dialogar en una palabra. El etnógrafo tiene que ser hipersensible a la lengua y lenguaje locales, especialmente si di-

ficren de la oficial y principalmente en su forma retórico-dialógica igualitaria, esto es, tomando a sus interlocutores como sujetos y no como objetos, a lo Bakhtin. El diálogo establece una comunidad participante y una unidad orgánica en la que se escucha una polifonía de voces y discursos significantes autónomos, en los que las respuestas no se asumen, sino que se cuestionan unas veces, se mantienen y se modifican otras. Parte constitutiva del mismo son los silencios, los gritos de aprobación o rechazo, las risas, interrupciones y signos no verbales pero significativos como los gestos, golpes sobre la mesa, movimientos de cabeza, miradas y actitud corporal. En el diálogo damos voz al nativo, escuchamos su palabra, las voces presentes y ausentes, voces afirmativas y negativas siempre en pluralidad personal, voces escépticas, contradictorias y alternativas, individuales y despersonalizadas, compartidas y privadas, en primera, segunda y tercera persona. Tenemos en cuenta a los interlocutores presentes y ausentes, a sus argumentos, polémicas, puntos de vista, pruebas, dudas y rechazos, a las modalidades conativas y asertivas, a las explosiones verbales en momentos conflictivos liberadores de voces. La situación narrativa, lo sobreentendido, lo no dicho, el decir sin decir, el *arrière-pensèe* propio de la *sous-conversation*, el tono, estilo, modo, eco y la oblicuidad semántica precisan, aclaran, intensifican y cuestionan. La narración homo, hetero e interdiegética, quuién dice qué a quién y cómo, la interlocución y la interrogación constituyen un importante *locus* de creatividad y dramatización cultural in *actu*. La experiencia dialógica nos hace participar en la retórica local, en las ideas, disposiciones e intenciones, imágenes, representaciones y creaciones mentales. Sólo a través de diálogo o discurso narrativizado podemos acercarnos a esos universos imaginativos ajenos sencillamente porque su ontología es lingüística. «Somos diálogo» dijo Hölderlin; el antropólogo es caja de resonancia de numerosas voces personales y personalizadas, su portavoz. Para el etnógrafo el diálogo es, además, el mecanismo imprescindible para multiplicar las formas de contacto y los procesos interpretativos. La exotopia comparativa vendrá después.

III

Todo lo escrito hasta ahora ha sido programado para sugerir por argumento acumulativo la necesidad del trabajo de campo en Antropología, ejercicio activo que provee al investigador de múltiples ocasiones experienciales encaminadas teóricamente a conocer al Otro. Mi teorema es fenomenalístico: tenemos que entrar en la arena pública, escuchar voces personales y observar hechos para contextualizar porque el significado proviene de contextos experienciales tanto de los actores como del etnógrafo, de cómo lo ven e interpretan ambos. Nuestro método no es ni perfecto ni exhaustivo ni total porque ni la idea ni la vida lo son; no estamos sometidos a exigencias suprahumanas esencialistas, postmo-dernistas o metafísicas, pero estamos bien colocados para reducir la ambigüedad y para ser testigos y dar testimonio de lo humano. Desde nuestra actitud empírica e interexperiencia campera certificamos la vida en acción de los observados. La co-presencia de palabras, diálogo personal y múltiple, gesto, acción y emoción más el modo de conocer; el estado de cosas, el fenómeno, el suceso y lo existente más nuestra observación y escucha directas son la base para una reproducción etnográfica realista que replica un conocimiento sensible inicial fiel a la experiencia. Nuestro lenguaje y nuestro discurso directo dialogal representan sucesos reales como reales. Nuestras monografías enzarzadas en tiempo y espacio y tejidas por perfiles característicos funcionan como modos de inserción en lo empírico, como portadoras de las voces ajenas y como cuadros de vida realistas; nuestro inicial estilo epistémico es local, regido par una lógica comunitaria, con categorías *emic* propias, colectivas, compartidas.

Lo que conocemos depende, sin duda y en parte, del modo de conocimiento. El nuestro se caracteriza por la lealtad a las cosas y situaciones vividas y oídas y por el riguroso salto lógico-analógico de lo observado, oído y experimentado a lo misterioso, ajeno y desconocido. Este externalismo epistemológco (lo vi, lo oí, lo experimenté) nos aporta una sensación de confianza de que nuestras verdades están justificadas porque se trata, en definitiva, de un conocimiento adquirido directamente, por uno mismo; presentamos, ade-

más, nuestro discurso narrativizado en primera persona, al nivel de los sucesos y experiencias. Hay un conocimiento proposicional basado en la confianza de testimonios aportados por otros (sabemos que Goya nació en Fuendetodos); otro, muy cualificado, se apoya en la autoridad del experto y un tercero es el adquirido por familiarización: conocemos a las personas en sus acciones, decires, tiempos y lugares que percibimos y captamos oyéndolos y viviendo como ellos, lo que nos da una convicción subjetiva, no ya a nivel social sino a nivel simbólico mental, algo así como un co-conocimiento o certeza a lo Vico, Pascal y Kierkegaard, pero anclado en la experiencia de similares fenómenos en nuestras vidas, experiencia que se refiere a problemas de moralidad y valor, de creatividad y alegoría de primeridades y ultimidades sobre las cuales reflexionan de una u otra manera en todas culturas. Sólo a través del trabajo de campo podemos alcanzar esa *unwägbare Evidenz* wittgensteineana [77], esa evidencia imponderable que procede de la experiencia y de la razón, de la síntesis del *datum* y del *positum*.

No entendemos ni traducimos todo, ni podemos ver todo desde dentro, pero desde nuestra liminalidad inicial y desde nuestra situación pendular dentro-fuera penetramos en dimensiones de otro modo cultural de ser y profundizamos en el nuestro alcanzando una comprensión existencial. Pero no bastan ni la fidelidad a la experiencia ni la reproducción *verbatim* del diálogo ni el carácter fenoménico de la razón. El detalle etnográfico vivido tiene que llevarnos a estructuras de significado, a paradigmas y principios de carácter universal. La experiencia del mundo empírico nos proporciona un material substantivo y preciso que tiene que ser descodificado y comparado por la razón antropológica; el modo sensorial y juicio fáctico tienen que alcanzar el horizonte de lo posible y de lo universal, terreno ontológicamente menos firme que el del particularismo etnográfico pero más fascinante.

El trabajo de campo es *opus naturae, experientiae et intelligentiae*. No conozco argumento convincente que desmonte su primacía en

[77] Pág. 228 de *Philosophical Investigations*, Blackwell 1968.

nuestra disciplina. Se ha repetido que hay que dedicar mayor atención al imparable cambio y estudiar otros contenidos y aspectos porque la sociedad es dinámica y utilizar otros medios técnicos más sofisticados y más críticos, lo que nadie duda porque nada es perfecto y nuestro método dista mucho de serlo. Pero no tiene sentido despreciar el grano y valorar la paja. Nunca ni nada ni siquiera una desmesurada cantidad de datos etnográficos podrá darnos seguridad última, siempre quedarán huecos y espacios para suposiciones y conjeturas, para re-imaginar en profundidad y volver a interpretar. Pero partiendo de una rica, plena, frondosa y vivida etnografía estaremos en mejores condiciones para antropologizar. La reflexión no puede substituir al acercamiento empírico; hay que tener referente concreto, situaciones dialogales, contexto, horizonte de connotación, traducir sin asumir; nuestro academicismo puede inducirnos a categorizar y sistematizar lo que es fluido y ambiguo. El lector de la monografía campera ha de juzgar si piensa y siente, pasando las hojas del libro en sus manos, que oye las voces locales y la música interna además de leer el *libretto*; el lector ha de dictaminar si realmente se encuentra inmerso en el mundo de los etnografiados, sin olvidarse, claro está, de que la interpretación no es frontera abierta, que no todo vale, que toda descripción alcanza un límite semántico. Esta que ahora termina refleja mis lecturas, mis experiencias e impresiones que pretenden estimular a la reflexión.

NOTA: tendría que listar como bibliografía todas las obras que en muchos años he leído pues no sé si hay alguna idea únicamente mía. DILTHEY, GADAMER, HEIDEGGER, RICOEUR, EVANS-PRITCHARD, LIENHARDT, LEACH, WITTGENSTEIN y SANTAYANA son siempre fuentes de inspiración. Las monografías camperas de J.A. FERNÁNDEZ DE ROTA, R. SANMARTÍN, A. RIVAS, M. CÁTEDRA y M.I. JOCILES que son las que he seguido con mayor atención en el proceso etnográfico, me parecen reflejar las virtudes de una investigación *in situ* bien hecha. El artículo sobre «Observación participante» de R. SANMARTÍN en *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, dirigido por M. García Ferrando, Alianza 1986, pags. 126-140 que recomiendo, ofrece bibliografía.

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas
1700469481

Cultura y sociedad

EDITORIAL COMARES

ISBN: 84-8151-749-6